MAX SCHELER

CHRISTENTUM UND GESELLSCHAFT

II. HALBBAND:

ARBEITS- UND BEVÖLKERUNGSPROBLEME

LEIPZIG 1924

DER NEUE GEIST-VERLAG / DR. PETER REINHOLD

Druck der Offizin W. Drugulin in Leipzig

Prophetischer oder marxistischer Sozialismus?[1]

In einem Aufsatz, den H. Pesch unter dem Titel: „Nicht kommunistischer, sondern christlicher Sozialismus“ veröffentlicht hat, heißt es: „Dem um die Herrschaft ringenden Sozialismus marxistischer Färbung muß ein anderes, besseres, praktisch durchführbares System des „christlichen Sozialismus“ gegenübergestellt werden. Wir sind auf katholischer Seite dadurch ganz bedeutend im Vorsprung, daß dieses soziale System in unserer wissenschaftlichen Literatur bereits fertig vorliegt.“

Ich bin mit dem ersten Satze einverstanden, nicht aber bin ich es ganz mit dem zweiten. Ansätze zwar liegen vor, jedoch noch lange nicht ein „System“, das sich dem marxistischen an formaler Vollkommenheit, an Verwurzelung in der modernen Gesellschaftswirklichkeit oder gar an werbender seelenbeflügelnder Kraft an die Seite setzen könnte. Aber wird nicht schon die Begriffsverbindung: „Christlicher Sozialismus“,[1] die Pesch hier gebraucht, bei vielen schwere Bedenken erwecken? Kann es, darf es so etwas geben? Üblich ist diese begriffliche Verbindung sicher noch nicht. Gemeinhin betrachten die Katholiken Christentum und Sozialismus noch als einen ausschließenden Gegensatz. Leo XIII. gebraucht in seinen

[1] Vortrag 1919, veröffentl. Hochl. Okt. 1919.

großen der sozialen Frage gewidmeten Enzykliken den Ausdruck „Christliche Demokratie“, nicht aber den Ausdruck „Christlicher Sozialismus“. Die jüngsten Hirtenbriefe der deutschen Bischöfe gebrauchen die beiden Worte gleichfalls gegensätzlich. Wenn wir also heute diesen Ausdruck überhaupt anzuwenden uns entschlössen, und wenn wir dabei nicht nur der unwürdigen Mode folgen wollten, christliche Prinzipien hinter den bei den Massen besonders beliebten werbungskräftigen Schlagwörtern der Zeit zu verbergen, so müßten wir dafür erheblichere Gründe haben, als sie in dem, was Pesch „die bisherige katholische Wissenschaft“ nennt, gelegen sind. Gewiß: eine Revision der höchsten Grundsätze der altererbten Gesellschafts-, Staats-, Rechts-, Wirtschaftsauffassung brauchten wir dabei nicht vorzunehmen, aber doch eine erhebliche und tiefgehende Revision ihrer Anwendung.

Ich habe lange geschwankt, ob ich meine eigene Auffassung als „christlichen Sozialismus“[1] oder als „Solidarismus“ bezeichnen soll, habe mich aber in gewissem Sinne zu der ersteren Bezeichnung entschlossen. Sowohl meine Bedenken dagegen wie meine Gründe dafür will ich hier angeben: Keinesfalls darf uns abhalten, von christlichem Sozialismus zu reden, daß der Durchschnittsdeutsche von heute bei dem Worte Sozialismus zuerst an den marxistischen Sozialismus der deutschen Sozialdemokratie denkt. Der Marxismus ist nur eine Spielform des Sozialismus, dazu nur die auf deutschem Boden bis zu Beginn des Krieges üblichste. In Frank-

---

[1] Vgl. hierzu auch die kleine Schrift von S. Plenge über meine Anschauungen unter dem Titel „Christlicher Sozialismus“ Leipzig, Neuer Geist-Verlag.

reich, England, Amerika, Italien und Rußland hat er zwar ebenfalls eine wechselnd große Anhängerschaft; aber auch unter den Sozialisten dieser Länder erhebliche Gegnerschaften. Jaurès zum Beispiel war ein entschiedener Gegner der materialistischen Geschichtsauffassung. Die verschiedenen Formen des „revolutionären Syndikalismus" in England, Italien und Frankreich gehen von ganz anderen philosophischen und soziologischen Grundsätzen aus als Marx, ebenso die englischen Fabier. In Rußland gibt es seit langem sehr verschiedene Arten von Sozialismus — auch christliche. Es empfiehlt sich aber, unseren Sprachgebrauch da, wo es sich um Fragen eines allgemeinen christlichen Aktionsprogrammes handelt, unter Rücksicht auf internationale Tatsachen zu gestalten.

Aber auch für unser Land selbst haben sich die Gründe, unter Sozialismus nur das marxistische System zu verstehen, erheblich vermindert. Ich denke dabei nicht einmal an erster Stelle an den sogenannten Revisionismus, der unter E. Bernsteins theoretischer Führung schon lange vor dem Kriege sowohl mit den philosophischen Grundlagen als auch mit einer Reihe sozialökonomischer und geschichtsphilosophischer Grundsätze des Marxismus gebrochen hatte, indem er philosophisch auf Kant zurückging, die Lehre von der Verelendung und zunehmenden Proletarisierung im Marxschen Sinne aufgab, die Lehren von der Zusammenballung der Unternehmungen in immer mächtigere Unternehmungskörper zwar beibehielt, jedoch die sogenannte Akkumulationstheorie und die Zusammenbruchstheorie, sowie jene der sich steigernden sogenannten Krisen, ferner die Übertragung der Marxistischen Lehren

auf die Landwirtschaft zurückwies. Ich betone diese Richtung weniger, weil dieser Liberalsozialismus mir wenig Zukunft zu haben scheint und er mir von der Gedankenwelt eines christlichen Sozialismus eher noch weiter abzuliegen scheint als der Marxismus, nicht zum wenigsten durch seine philosophischen Grundlagen.

Weit bedeutsamer ist die Tatsache, daß durch Krieg und Revolution der Marxismus selbst aufs tiefste erschüttert worden ist und daß sozialistisches Denken wie sozialistische Praxis in eine überaus tiefgehende Krisis eingetreten sind — eine Krisis, die bislang nur am Anfang steht, aber im selben Maße weiterschreiten wird, als die bisher marxistisch-sozialistisch denkenden Klassen und ihre Führer berufen sind, an der Führung und Regierung der öffentlichen Angelegenheiten teilzunehmen. Der Marxismus ist eine typische Unterdrückten- und kritische Protest-Ideologie; er wird verschwinden, je mehr diese seine soziologische Bedingung weicht. Die großen Zeichen dieser Krisis sind praktisch: die erheblichen Parteidifferenzierungen, die sich aus der alten Sozialdemokratie in allen Ländern bildeten (bei uns zum Beispiel Mehrheitssozialisten, Unabhängige, Spartakus); theoretisch: eine Reihe wichtiger Schriften, Bücher, kurz sozialistische Denkarbeit, die das ganze sozialistische Denken der Vergangenheit von Plato bis Marx und Lassalle (das sich vor dem Kriege auf Marx verfestigt hatte) wieder aufgewühlt und in einen vielgliedrigen lebendigen Strom versetzt hat — sozusagen in eine neue schmelzende Masse, aus der sich die für die Zukunft bedeutsamen sozialistischen Ideologien erst langsam herausbilden werden. Die Schriften von Renner, Hilferding, Lensch,

Rathenau, M. Adler, R. Goldscheid, die dreifachen Kämpfe um die Interpretation von Marx zwischen den Mehrheitssozialisten und Unabhängigen einerseits, zwischen Kautsky und Lenin-Trotzky andererseits — Kämpfe, die sich zwar bisher selbst als „Interpretationskämpfe“ ausgeben, aber de facto weit mehr sind als Fragen der Interpretation — geben davon ein genügendes Zeugnis. In einer solchen Zeit, da die Ideologien der verschiedenen Teile des sogenannten vierten Standes von morgen (nach meiner Meinung müssen wir schon jetzt von sechs bis sieben Ständen reden) im Werden begriffen sind; da die stahlharte Dogmatik des Marxismus fast schon zerbrochen ist, hat es auf alle Fälle gar keinen Sinn mehr, — bloß der historischen Trägheit folgend — unter „Sozialismus“ nur den Marxismus des Erfurter Programmes zu verstehen. Wohl aber hat es Sinn, daß wir uns die Frage stellen, ob wir in einer Welt, in der ein gewisses Maß von Sozialismus die Selbstverständlichkeit einer *allgemeinen Weltüberzeugung* anzunehmen beginnt und eigentlich nur noch über die *Art und Richtung* des Sozialismus gestritten wird, nicht auch von „Christlichem Sozialismus“ zu sprechen haben; und ob wir auch nur das Recht haben, uns die geistige und praktische Mitwirkung am Schmiedeprozeß der sozialistischen Gedankenwelt dadurch prinzipiell zu versagen, daß wir die Worte „Christentum“ und „Sozialismus“ wie herkömmlich in einen ausschließenden Gegensatz stellen. Dazu ist es eigentlich falsch, von „marxistischem Sozialismus“ zu sprechen. Marx ist Kommunist. „Kommunistisches Manifest“ lautet seine erste Programmschrift, die alle seine späteren Lehren schon in nuce enthält. Und doch

entscheidet diese Sachlage positiv noch gar nicht, ob man von „christlichem Sozialismus" reden darf. Sie gestattet nur es zu tun, insofern, als es sinnlos ist, Sozialismus gleich marxistischen Kommunismus zu setzen — sie fordert es aber, wenn in den positiven christlichen Grundsätzen über menschliches Gemeinschaftsleben in einer klar bestimmten Weise das positive Gebot läge, einen „christlichen Sozialismus" anzuerkennen, oder wenn dies doch im erlaubten Spielraum dieser Grundsätze läge. Beide Fragen sind zu stellen.

Der Begriff des Sozialismus wird durch seine Gegensätze am treffendsten erleuchtet. Es sind vor allem deren drei: „Individualismus", „Liberalismus", „Kapitalismus". In der Wissenschaft gilt mehr der Gegensatz: Sozialismus — Individualismus, in der außerwissenschaftlichen Praxis denkt man mehr an die anderen Gegensätze. Rein logisch gesehen steht „Sozialismus" zunächst im Gegensatz zu „Individualismus". Man kann nun allen solchen Worten einen zweifachen Sinn zuschreiben: einen wesensbegrifflichen und einen zeitgeschichtlichen. Sie bedeuten entweder ewige Prinzipe menschlicher Gemeinschaftsauffassung, wie sie zum Beispiel vorliegen in der aristotelischen Lehre: „Der Mensch ist ursprünglich ein politisches Wesen" und in der auf Epikur zurückgehenden individualistischen sogenannten Vertragstheorie, die das moderne revolutionäre Naturrecht bis zu Rousseau und Kant weiter entwickelte. Oder sie bedeuten beide historisch relative Forderungen, die man — sofern man von einer positiven Idee, wie menschliche Gemeinschaft sein soll, die je eine zukünftige sein kann, ausgeht — in das Verhältnis zu den gesellschaftlichen Tatsachen eines

bestimmten Zeitalters stellt, um die Dinge in einer Richtung umzubilden, die jener Idee besser entspricht. Je nachdem wir nun das Wort in erster oder zweiter Hinsicht anwenden, haben wir nicht das gleiche Recht, von „christlichem Sozialismus" zu reden.

Ich frage zuerst: Haben wir das Recht und dazu ein grundsätzliches Recht, von einem christlichen Sozialismus in dem Sinne zu reden, daß man das Wort im ausschließenden Gegensatz zu Individualismus versteht? Ich antworte aufs bestimmteste: Nein! Da die menschliche Persönlichkeit nicht eine bloße Bestimmung einer irgendwie gefaßten universellen Realität (Substanz, Denkprozeß, Wirtschaftsprozeß usw.) ist, sondern ein individuell-substanzielles geistiges Sein, unsterblich und mit Ewigkeitszielen, die über alles irdische Dasein, alle irdischen Gemeinschaften und deren Geschichte hinaus reichen, ist jeder grundsätzlich antiindividualistische Sozialismus eine widerchristliche Lehre. Der grundsätzliche Sozialismus ist als Weltanschauung nur eine mögliche Folge irgendeiner Art von Monismus. Nun könnte man fragen, warum sich ein geistiger Individualismus nicht mit politischer Staatsallmacht oder mit ökonomischem Kommunismus vereinigen lassen sollte? Religiöses Subjekt, Staatsbürger, ökonomisches Subjekt sind doch verschiedene Dinge. Auch hier lautet die Antwort: Nein! die Scheidung ist nur möglich bei Voraussetzung einer im falschen Sinne dualistischen Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele im Sinne Platons, Kants oder Descartes'. Diese Auffassung ist philosophisch falsch und auch kirchlich verworfen. Der Leib gehört wesensnotwendig, nicht nur zufällig, zur Seele des

Menschen. Der faktische irdische Körperleib ist zwar realiter und zufällig trennbar von der Seele im Tode; aber die Wesensbeziehung des „Gehörens" eines Leibes zur Seele wird dadurch nicht aufgehoben. Solange und soweit die Seele aber tatsächlich den irdischen Leib besitzt, gehört auch dieser Leib in möglichst unversehrtem Zustande zu dieser Seele, und zum Leibe wiederum gehört eine Umwelt, über welcher und in deren Grenzen über alle darin befindlichen Dinge die Person frei und ungehindert verfügt. Aus dieser Grundtatsache fließen ganz bestimmte sogenannte Naturrechte des Menschen: „Recht auf Existenz; Notwehr; Recht zur Arbeit usw."; darunter auch ein Recht auf Eigentum und Privateigentum überhaupt — freilich ein Recht auf Privateigentum nur so weit, als es sich um unmittelbar gebrauch- und verbrauchbare Sachwerte, ferner um Produktionsmittel zur Herstellung solcher Güter handelt, an die die wechselnde historische Lage der Zeit das Erarbeiten eines Minimum an Gütern zur Erhaltung jedes Menschen, seiner Familie, ihrer Existenz und ihrer Gesundheit jeweilig knüpft. Eine staatliche und gesellschaftliche Ordnung, die Privateigentum in diesen Wesensgrenzen beseitigen will, ist widerchristlich — also auch eine Ordnung, die alle Produktionsmittel kommunisieren will. Andererseits aber ist nicht jede Eigentumsordnung, die Sacheigentum über diese Wesensgrenze hinaus setzt oder gestattet, sofern diese Ordnung nur kraft veränderlichen positiven Rechts besteht, darum schon kraft Naturrechts bestehend und gültig. Naturrecht ist eben bloßes Rahmenrecht, und niemals läßt sich ein positives Recht aus ihm konstruieren oder herleiten. Niemals lassen sich die uns heute bedrängenden Fragen

der Zeit aus ihm allein beantworten. Doch ist die Grenze gegen den Satz von der Kommunisierung aller Produktionsmittel scharf; dieser Satz ist schlechthin widerchristlich.

Haben wir nun aber schon darum das Recht, uns als grundsätzliche Individualisten zu bezeichnen? Ich antworte: Genau so wenig wie als grundsätzliche Sozialisten. Die individualistische Vertragslehre weisen wir in jeder Form zurück. Auch lehnen wir die jüngst noch von Troeltsch in seinen „Soziallehren“ formulierte protestantische Grundauffassung ab, nach der die Liebe zum Bruder, auch die Heilsliebe zum Bruder, als christliches Gebot weniger ursprünglich sei als das Gebot der Selbstheiligung — nämlich erst eine Folge aus diesem Gebote in dem Sinne, daß Nächstenliebe eben eines der Mittel sei, sich selbst vor Gott zu heiligen oder Gott wohlgefällig zu sein. Erst recht ist jede Lehre falsch, die Wesensbeziehungen des Einzelmenschen auf Gemeinschaft überhaupt leugnet, oder doch des geistigen Menschen leugnet (des religiösen oder kulturellen Subjekts im Menschen), die also nur tatsächliche Beziehungen behauptet, alle irdischen Gemeinschaften einer bloßen Naturkausalität anheimgibt und nur die Einzelseele religiös wertet. Der Mensch hat vielmehr auch ursprünglich rein soziale Pflichten und Rechte, hat sie auf allen Gebieten des Soziallebens auch kraft der Religion und kraft der sozialen Form der Religion, der Kirche — sowohl solche, die das ewige wie das irdische Heil seiner Brüder betreffen. In keinem Sinn also ist „Religion bloß Privatsache“. Der Mensch ist ferner, wie er selbstverantwortlich ist für all sein freies individuelles Tun, auch ursprünglich und

schon kraft der natürlichen Moral und der natürlichen Religion mitverantwortlich für jedes Ganze der Gemeinschaft, deren Glied er in irgendeiner Richtung ist. Er weiß sich in der Tiefe seines Selbst mitverantwortlich für das Ganze des sittlichen Kosmos überhaupt, schon ehe er weiß, woran und für wen im einzelnen er mitverantwortlich ist, so daß er kraft dieses ursprünglichen Wissens — nicht weniger ursprünglich wie das Wissen um seine geistige Existenz und seine Selbstverantwortlichkeit — die Pflicht hat, immer neu die ganze Fülle dessen zu erkennen, woran auch er, für wen und vor wem er mitschuldig sein kann.[1]

Sollen wir nun etwa sagen, es lägen die christlichen Grundsätze, wie ich sie eben herausschälte, in der „Mitte" zwischen Sozialismus und Individualismus? Nichts weniger als dies. Zwischen einem grundfalschen Gegensatz gibt es auch keine rechte „Mitte", sondern er ist als Ganzes zu verwerfen und aufzugeben. Alles andere wäre Opportunismus. Die klassische christliche Korporationslehre, wie sie zuerst von den Vätern formuliert wurde und der Idee der Kirche, dem Verhältnisse der Einzelseele zu sich, Gott und Kirche, den zentralsten Glaubenswahrheiten zugrunde liegt (alle fielen „in" Adam, alle wurden erlöst und errettet in Christo, Christus wurde freiwillig die leibhaftige Sünde aller — totum peccatum erat, wie Paulus sagt —, und alle wurden als Glieder der einen Menschengemeinschaft in diesem ihrem menschlich-göttlichen Haupte vergottet), von hier aus aber in gleichsam abgeschwächtem Maße dem Geiste nach einströmen soll in jede Art

[1] Vgl. hierzu auch meine Erkenntnistheorie „Vom fremden Ich" in „Wesen und Formen der Sympathie" II. Aufl. 1922. Cohen, Bonn, S. 244 ff.

von Gemeinschaft und in jede Art Auffassung von Gemeinschaft bis hinein in die ökonomische, zeigt, etwas ganz Eigenes, Ursprüngliches, Originales. Diese Lehre ist ebenso grundfern dem Individualismus als dem Sozialismus, ebenso fern der Lehre des Aristoteles wie der des Epikur, ebenso fern der individualistischen Vertragslehre wie der Auffassung, der Einzelne gehe darin auf, Glied, Teil, Modus einer Gemeinschaft, eines Weltlogos wie bei Hegel, eines Entfaltungsstromes der Wirtschaft wie bei Marx zu sein; ebenso fern der liberal-individualistischen als der sogenannten organischen Gemeinschafts- und Staatslehre; wie sie auch der germanischen Korporationslehre im letzten Grunde völlig fremd ist. Das Verständnis für sie ist uns immer mehr verloren gegangen, so daß wir ihre Wahrheit nur mehr als die sogenannte „rechte Mitte" zwischen zwei Irrtümern zu sehen vermögen, anstatt als etwas, das beidem, Individualismus und Sozialismus, nicht gleich nahe, sondern gleich und unendlich fernsteht. Der Springpunkt dieser Korporationslehre ist der Gedanke der wechselseitigen realen Solidarität aller für alle, aller für jedes Ganze in Schuld und Verdienst und allen ihren Folgen, trotz, ja in der selbständigen individualistischen Substanzialität jeder Seele; der Gedanke der vollendeten Durchdringung von Selbst- und Mitverantwortlichkeit in jeder Seele und jeder kleineren Gemeinschaft gegenüber der sie umschließenden größeren[1] (Familie für Volk, Volk

[1] Ich habe versucht, diese Lehre in meiner Ethik (II. Auflage. 1922. Niemeyer, Halle.) rein philosophisch neu zu entwickeln und streng zu begründen, und muß hier auf diese Ausführungen verweisen. Theologisch finde ich sie am tiefsten dargestellt in den „Mysterien des Christentums" von Scheeben, besonders dort, wo er zeigt, wie Christus im Zentrum des ganzen Universums stehe.

für Nation, Nation für Kulturkreis, Kulturkreis für die Menschheit, der Menschheit für das Reich aller endlichen Geister), einer Solidarität, die nichts, aber auch gar nichts gemein hat mit allem, was zum Beispiel in der sozialistischen Sprache oft so genannt wird, nämlich Interessengemeinschaft resp. das Gefühl und das Wollen, das sich aus erkannter Interessengemeinschaft ergibt.[1]

In dieser Prinzipienfrage gibt es keinen christlichen Sozialismus. Nur im zeitgeschichtlichen, praktischen und relativen Sinne kann es sich also um die Frage handeln, ob wir von „christlichem Sozialismus" zu sprechen das Recht besitzen, sofern wir ihn dem „Individualismus" entgegensetzen. Ich möchte gleich hinzufügen, daß auch Marx in diesem von mir definierten Sinne kein „grundsätzlicher Sozialist" ist, nicht freilich darum, weil er eine ewige Wahrheit anderen Inhalts, so wie die Christen das Korporationsprinzip oder so wie die Liberalen ihre Vertragslehre, anerkannte, sondern weil er als historischer Relativist überhaupt „ewige Wahrheiten" leugnet. Auch er ist nur zeitgeschichtlicher Sozialist, freilich in der besonderen Form des „astronomischen" Sozialisten, der wissenschaftlich das Kommen des Sozialismus vorhersagen zu können meint.

Auf die Frage nun, ob auch wir uns christliche zeitgeschichtliche Sozialisten nennen dürfen und sollen, lautet meine Antwort ebenso vernehmlich: Ja!, wie sie auf die obige erste Frage: Nein! lautete. Vergleichen wir nämlich die christliche Korporationsidee, mit der histori-

[1] Es bedürfte eines besonderen Buches, um auch nur einigermaßen die Tiefen dieses Prinzips auszuschöpfen. Ich habe bisher in verschiedenen akademischen Vorlesungen und Übungen die drei sozialphilosophischen Grundprinzipien — Sozialismus — Individualismus — Solidarismus — eingehend entwickelt.

schen Wirklichkeit der letzten Jahrhunderte, so können wir fragen: In welcher Richtung weicht diese Wirklichkeit stärker ab von ihrem idealen höchsten Maßstab, in der sozialistischen oder in der individualistischen Richtung? Muß man, will man sie der nichtsozialistischen, nichtindividualistischen, sondern christlichen Gemeinschaftsidee ähnlicher machen, sie praktisch mehr im Sinne der Befreiung des Individuums oder im Sinne seiner stärkeren Bindung durch sittliche und rechtliche Mächte des Gemeinschaftslebens korrigieren? Auf diese Frage antworte ich: in der Richtung neuer und verstärkter Bindung, wobei die Art der Bindung, zum Beispiel die ethische von innen oder die zwangsmäßige von außen, und die Frage: was soll binden?, noch dahingestellt sei. Es ist kein Zweifel: die Geschichte des europäischen Abendlandes seit dem 15. Jahrhundert war im Verhältnis zum christlichen Korporationsgedanken mehr durch die allzu weitgehende Übersteigerung ihrer individualistischen Tendenzen (des Familiengliedes gegen die Familie, des Einzelgewissens gegen die Kirche, der Nation gegen die übernationalen Gemeinschaftsformen, des wirtschaftlichen Individuums gegen seinen Stand usw.) in die Irre gegangen als durch ihre sozialistischen Tendenzen. Können wir auch diese sozialistischen Tendenzen also ebensowenig wie den Individualismus in allen seinen Formen als aus dem christlichen Glauben geboren ansehen, können wir sie im letzten Grunde auch nur als Gegengifte gegen das Gift des Individualismus, nicht aber als die normale heilsame Nahrung des Menschen ansehen, so ziemt es doch dem praktischen christlichen Gesellschaftsarzt, sich als Therapeut der Gesellschaft mehr mit dem Namen der Be-

wegung zu bezeichnen, die Träger des Gegengiftes ist. Man kann in diesem Sinne auch von einem „christlich-pädagogischen Sozialismus", und zwar einem menschheitspädagogischen reden.

Wie muß nun unsere Art der zeitgeschichtlich-praktischen sozialistischen Einstellung sein? Ich nenne zunächst vier Arten von Grundeinstellungen: 1. Die Einstellung auf den utopischen Sozialismus, der sich mit moralischer Predigt und technischen Vorschlägen an die herrschende Klasse richtet, um sie oder einzelne, den sozialen Mäzen sozusagen, zu veranlassen, das irgendwie ausgestaltete sozialistische Prinzip aus freiem Willen zu verwirklichen — was dann meist zuerst in Form eines Experimentes, einer Mustergemeinschaft geschieht. Zu dieser Klasse gehören zum Beispiel R. Owen, Fourier, Simon Cabet, Weitling, Brandts, Abbé usw., gegenwärtig Rathenau[1]) 2. Die Einstellung auf den realhistorischen sogenannten „wissenschaftlichen Sozialismus" von K. Marx, der sagt, daß der Sozialismus naturnotwendig komme, da er ein notwendiges Ergebnis der Entwicklungsgeschichte der ganzen Menschheit, zumal der modernen bürgerlichen Gesellschaft sei. 3. Die Einstellung auf den romantischen, reaktionär-feudalen Sozialismus, der die Reste der mittelalterlichen Eigentumsverhältnisse erhalten resp. wiederherstellen will. Er ist gleichsam eine Utopie nach rückwärts. Marx sagt über diese Form des christlichen Sozialismus: „Auf diese Art entstand der feudalistische Sozialismus, halb Klagelied, halb Pasquill, halb Rückhall der Vergangenheit, halb Dräuen der Zukunft, mitunter die Bourgeoisie ins Herz treffend durch geistreich zerreißendes Urteil, stets

---

[1]) Vgl. Rathenau „Von kommenden Dingen". Fischer, Berlin.

komisch wirkend durch gänzliche Unfähigkeit, den Gang der modernen Geschichte zu begreifen." 4. Die Einstellung auf den praktisch-reformatorischen Sozialismus (Kathedersozialismus, Sozialismus christlicher Sozialprediger beider Konfessionen, aber auch der sozialistischen Revisionisten). Dieser will Schäden, Übertreibungen der liberal-kapitalistischen Ordnung heilen, sogenannte Gegenwartsarbeit tun, aber diese kapitalistische Ordnung prinzipiell erhalten, sofern er diese Ordnung, obwohl er christlich ist, nicht in prinzipiellem Gegensatz fühlt zu den Geboten des christlichen Lebens. Über diese Art des christlichen Sozialismus sehe ich auch die katholische deutsche Wissenschaft und die München-Gladbacher Bewegung bisher nicht wesentlich hinausgekommen. Besonders die München-Gladbacher Richtung erscheint mir nur als eine Bewegung von Katholiken, die sich in ihren gesellschaftlichen Anschauungen und Prinzipien höchstens graduell von den sozialdemokratischen Revisionisten und Mehrheitssozialisten unterscheiden, nicht aber als eine christlich-katholische sozialistische Richtung, das heißt als eine Richtung, die aus christlich-katholischem Geiste heraus eine neue Ideologie und ein neues Programm gefunden hat.

Ich lehne diese vier Grundeinstellungen ab zugunsten einer formalen Grundeinstellung, die ich in dem hier in Frage kommenden Punkte als prophetischen christlichen Sozialismus bezeichne. Was ist das Wesen dieses prophetischen Sozialismus, worin liegt sein Unterschied von jenen vier Arten?

Was ist prophetisch und was ist ein „Prophet?" Der Prophet sagt nicht wie der utopistische Moralist z. B. des utopischen Sozialismus, dieses oder jenes solle

aus ewigen Ideen heraus sein; er kümmert sich vielmehr durchaus um die konkrete historische Wirklichkeit, um deren Gestaltung im Sinne ewiger Vernunftgesetze und des göttlichen Willens es ihm zu tun ist. Ebensowenig will der Prophet in dem Sinne etwas „voraussagen", wie die Wissenschaft auf Grund bekannter Naturgesetze oder sogenannter historischer Entwicklungsgesetze einen kommenden Zustand oder Vorgang „astronomisch" voraussagen will. Der Christ, der auf dem Boden der Freiheit der menschlichen Persönlichkeit auch dann noch steht, wenn er zugibt, daß der Spielraum dieser menschlichen Freiheit sich um so mehr verringert, je mehr der Mensch als Masse und nicht als Einzelner handelt und je mehr „Geschichte" bereits abgelaufen ist, kann sogenannte historische Gesetze, die eine astronomische Voraussage künftiger Gesellschaftszustände erlaubten, überhaupt nicht zugeben.[1]) Er kann höchstens fragen: Was geschähe, wenn wir künstlich absehen von dem moralisch verschiedenartigen Wollen und Handeln der einzelnen menschlichen Personen? Schon darum verbietet sich ihm ein ‚astronomischer' Sozialismus im Sinne von Marx. Aber auch wenn es Voraussagen historischer Vorgänge gäbe, würde sich der Prophet streng unterscheiden von einem Gelehrten, der solche Voraussagen machen will. Zunächst dadurch, daß der Stoff, in dem er vorausschaut, das einmalige, nie wiederkehrende, durchaus konkrete Geschehen in der Geschichte ist, nicht also eine Sphäre, in der es strenge Regel und Wiederholung des Gleichen gibt. Sodann wird der Prophet, sofern er wenigstens

---

[1]) Vgl. hierzu meine Ausführungen über historische Gesetzlichkeit Bd. IV dieser Schriften „Zur Geschichtsphilosophie".

dem Kulturkreis des Alten und Neuen Testamentes angehört, nie eine absolute Voraussicht des Kommenden wiedergeben. Denn das widerspräche dem Glauben an einen Gott, der als urfreie Person die Welt nicht nur geschaffen hat, sondern als solche auch erhält, leitet und regiert; der jedes zukünftige Geschehen auf Grund des Verhaltens menschlicher Personen zu ihm und in bezug auf seine Gebote abändern kann. So ist dem Propheten seiner Natur nach versagt, absolute Voraussagen des Kommenden zu machen; nur bedingte können es sein, bedingt nämlich durch das freie moralisch-praktische und religiöse Verhalten der Menschen, an die er sich wendet. Der Prophet sagt wohl: ich sehe, daß dies kommt und kommen muß, aber er fügt hinzu: sofern ihr Menschen euch nicht freiwillig wendet, sofern nicht Gott die Sache dadurch wendet, daß ihr euch wendet.

Wenn ich in diesem Sinne von einem „prophetischen Sozialismus" spreche, so verstehe ich darunter, obzwar es sich hier nicht wie bei den eigentlichen Propheten um religiöse Dinge handelt, sondern um Fragen des menschlichen Gemeinschaftslebens, daß der christliche Sozialist eine dem Propheten analoge innere Haltung zur gegenwärtigen und kommenden Gesellschaft einzunehmen habe. Und auch darin erscheint mir diese seine Haltung ähnlich derjenigen der Propheten des Alten Bundes, daß er das Kommen des Sozialismus (in dem begrenzten Sinne des christlichen Sozialismus überhaupt) aus der geschichtlichen Wirklichkeit entwickelt, mit der dazu gesetzten Bedingung, daß etwas weit Schlimmeres, der widerchristliche Zwangskommunismus über die Menschheit kommen werde,

wenn sie sich **nicht** im Sinne des christlichen Sozialismus wenden sollte. Der prophetische Sozialismus erkennt im Gegensatz zu Marx die **Einmaligkeit geschichtlichen Werdens** und die **Freiheit des Menschen** an. Er weiß aber zugleich, daß nicht nur im menschlichen Geiste und Willen Gott tätig ist, was auch der utopische Sozialist anerkennen kann, sondern daß Gott und seine ewige Vorsehung und Weltlenkung auch tätig und mitwirksam ist im notwendigen Gange der **Geschichte dieser Welt**; und er weiß, daß ferner der Freiheitsspielraum des Menschen und des durch den Menschen Bewirkbaren sich um so mehr verkleinert und verengt, je mehr es sich um Geschicke ganzer **Völker und Kulturkreise handelt**.[1] Wohl predigt auch er Moral, so wie es der Utopist, so wie es der reformatorische Sozialist tut, — beide im Unterschied zu Marx —, aber mehr als von der **eigenen** subjektiven Predigt an die Menschen hält er von jener **objektiven Predigt der geschichtlichen Katastrophen, des Blutes und des Elends**, in denen sein Ohr gleichsam ein Wort des Herrn an die Menschen vernimmt. „Prophetisch" verhält sich der christliche Sozialismus darum, weil er dies warnende Wort Gottes herauszuhören weiß aus der je gegenwärtigen geschichtlichen Wirklichkeit, weil er in dieser Wirklichkeit mehr wahrzunehmen weiß als die Summe ihrer einzelnen begrenzten Zufallstatsachen: nämlich einen **geistigen Zusammenhang von Tendenzen**, die sie bewirkt und die sich in einer ganz bestimmten schaubaren Richtung noch weiter entwickeln werden.

[1] Vgl. dazu meine Ausführungen zur „Geschichtsphilosophie" Bd. IV, über die Freiheit in der Geschichte.

Vergleiche ich diese Stellungnahme mit den vier vorhin genannten, so ist der scharfe Unterschied deutlich. Der utopische Sozialismus war herausgewachsen aus der unhistorischen, ja antihistorischen Denkweise des revolutionären Naturrechts der Aufklärungszeit. Er wie seine jetzigen Nachzügler, z. B. die revolutionären Syndikalisten oder in ganz anderem Sinne W. Rathenau, glauben zwar an die Freiheit des Menschen, aber es ist die Freiheit des aus allen Gemeinschaftsbanden und dem vorsehungsmäßigen Weltgang herausgerissenen, sich autonom und allmächtig dünkenden Subjekts, an das sie glauben. Auch diejenigen Sozialisten, die ich vorhin ‚Utopisten nach rückwärts' nannte, jene von Marx im Kommunistischen Manifest geschilderten christlichen Feudalen, lassen trotz, ja wegen ihres nur reaktionären Geistes die Achtung vor den Spuren Gottes in der Geschichte vermissen. Darum muß ihre Theorie wie ihre Praxis leere Velleität bleiben, ja indem sie die christliche Gesellschaftslehre nicht zu scheiden wissen in ihre ewigen und in ihre zeitgeschichtlichen Teile, belasten sie auch die christliche Weltanschauung selbst mit flüchtigen überlebten Konstellationen einer vergangenen Zeitgeschichte. Sie vor allem gaben indirekt Anlaß zu jener Lehre der französischen Positivisten (Saint-Simon und Comte) — die auch Marx von ihnen akzeptiert hat —, daß der gesamte Bau der katholischen Gedankenwelt (einschließlich Philosophie und Dogmatik) nur die ideelle Komponente oder der ideelle Überbau zu den wirtschaftlichen und politischen Grundtatsachen des mittelalterlichen Feudalzeitalters gewesen sei. Aus der deutschen Romantik, die gleichfalls diese Spuren gegangen ist, können wir daher zum

Neubau eines christlichen Sozialismus nichts Wesentliches entnehmen. Politisch legitimistisch orientiert im Sinne der sogenannten Heiligen Allianz, philosophisch, theologisch und in bezug auf die gegebenen Rechtsverhältnisse traditionalistisch und nicht nur gegen das revolutionäre, sondern auch gegen das christlich klassische Naturrecht feindlich gerichtet, haben uns Männer wie Adam Müller, Fr. von Schlegel in diesen Dingen nichts mehr zu sagen.

Aufs schärfste entgegengesetzt ist der christliche prophetische Sozialismus auch der Grundeinstellung des Marxismus. Wohl hat er gegen den utopischen Sozialismus mit ihm gemeinsam, daß er aus einer tiefen, vollen Anschauung der geschichtlichen Wirklichkeit heraus und durch einen Versuch, sie in einer besonderen Ideologie geschichtsphilosophisch zu begreifen, seine Ziele zu gewinnen sucht. Auch der christliche Sozialismus darf sich insofern „historisch-realistisch" nennen. Auch er sieht mit Marx in der klassischen Soziologie und Nationalökonomie des englischen Liberalismus eines Adam Smith und Ricardo und in dem, was uns zum Beispiel Malthus als Naturgesetz vorsetzt, nur künstliche Abstraktionen (deren Künstlichkeit die Väter dieser Wirtschaftsphilosophie nicht ahnten), nicht empirische auf Induktion beruhende Gesetze; ferner auch in dieser methodischen Einschränkung nur historisch relative Gesetze der westeuropäischen Menschheit im historischen Stadium der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft, wie sie sich seit dem 15. und 16. Jahrhundert langsam emporbildete.

Auch das hat der christliche Sozialismus mit Marx gemeinsam, daß er den utopischen und umgekehrt-utopi-

schen, d.h. den feudalen reaktionären Sozialismus verwirft. Aber im scharfen Gegensatz zu Marx gewinnt er sein Programm nicht durch eine — astronomische — Voraussage, sondern durch eine Zusammenschau dessen, was an Forderungen hervorgeht aus den Prinzipien der vernünftigen und christlichen Soziallehre, der christlichen Ethik resp. des Naturrechts und den lebendigen Forderungen, die er in der methodischen Art der Prophetie aus dem Gewirre der historischen Lebenswirklichkeit auf Grund einer philosophisch gegründeten Lehre von der „Ordnung der geschichtlichen Kausalfaktoren“[1] herausschaut. Anschauungsgesättigt von sozialer Wirklichkeit, die er nicht nur kalt errechnet und zerrechnet, sondern auch mit einer großen Herzensbewegung allseitiger Sympathie zu umfassen und zu durchdringen strebt, richtet der christliche Sozialismus sein Programm zugleich nach einem Maßstab, den er nicht der Geschichte, sondern den ewigen Ideen von Gut-Böse, Recht-Unrecht entnimmt, — Marx leugnet solche Ideen überhaupt. Und wo die Wogen der historischen Wirklichkeit, in deren Werden und Sein er den Finger Gottes spürt — bald einladend, Gegebenes weiter zu entfalten, bald warnend vor dem, was kommen mag, wenn ihm nicht widerstanden wird —, jene ewigen Sternbilder der christlichen Grundsätze gleichsam zu berühren scheinen oder ihr Wogengang doch in ihre Richtung zu zielen scheint, da wird der christliche Sozialismus die Angriffspunkte und Momente erkennen, an denen praktisch Hand anzulegen notwendig ist.

Vor allem aber wird den christlich prophetischen Sozia-

---

[1] Vgl. dazu meine Geschichtsphilosophie Bd. IV dieser Schriften.

lismus Eines tief unterscheiden vom Marxismus. Auch er zwar findet mit Marx, daß in der westeuropäischen geschichtlichen Wirklichkeit des letzten Jahrhunderts gewaltige lebendige Tendenzen auf den Zwangskommunismus, vorbereitet durch einen schuldhaften, ja zur Erbschuld von Jahrhunderten gewordenen exzessiven Liberalismus und Kapitalismus, vorhanden sind. Sowohl in dieser Konstatierung wie in der Anschauung, daß die spezifisch moderne Geschichte in steigendem Maße nicht von Ideen, sondern von ökonomischen Massenantrieben beherrscht sei, stimmt er Marx in der Tatsachenbeurteilung weitgehend zu und hilft, seine Gegner abzuweisen und zu widerlegen, besonders jene, die der modernen Geschichte den Sinn einer immer zunehmenden Theophanie unterlegt haben (Hegel), und die diese lebendigen Tendenzen zum Kommunismus bestreiten. Aber weit entfernt, in diesen tatsächlichen Tendenzen zum Kommunismus und in der vorzüglich ökonomisch bewegten Geschichte des bürgerlichen Zeitalters, das heißt des Zeitalters des bürgerlichen Typus, notwendige Ergebnisse der universalen Geschichtsentfaltung der Menschheit zu sehen, sieht der christliche Sozialismus darin einen in ursprünglicher freier Schuld, in relativer Erb- und Gesamtschuld gegründeten Abfall des europäischen Menschen von seiner und des Menschen wahrer Bestimmung; und in den tatsächlichen Tendenzen zum Zwangskommunismus sieht er nicht das kommende Paradies auf Erden, sondern gleichsam eine Züchtigung Gottes, die in der Zukunft einer von ihrer Bestimmung abgefallenen Menschheit dräut, wenn sie sich nicht frei zu einem christlichen Sozialismus wendet. Nicht eine Bewegung des

Fortschrittes und der höheren Entwicklung der sogenannten Menschheit — mit einer solchen hat die rein westeuropäisch-amerikanische Erscheinung des Liberalismus und Kapitalismus überhaupt dem Ursprung nach nichts zu tun —, sondern die *Dekadenz* Europas und den dräuenden Kulturtod des Abendlandes sieht er in den Bewegungen der neueren Zeiten, soweit sie wirklich den marxistischen Gesetzen entsprechen. Auch Marx hat ja logisch nicht das mindeste Recht, einer Geschichte den Sinn eines „Fortschrittes“ unterzulegen, die nur von blinder ökonomischer Kausalität bewegt ist. Diese Stimmung übernahm er unbesehen von Hegel, nur daß diese Stimmung bei Hegel wenigstens innerhalb seines Systems berechtigt ist, da ja die göttliche Idee nach ihm sich selbst in der Geschichte entfalten soll; bei Marx aber entbehrt sie jeder Berechtigung.

So ist der christlich prophetische Sozialist sozusagen ein Unglücksprophet, kein Glücksprophet wie Marx. Und er gleicht noch in einer anderen Richtung den Unglückspropheten des Alten Bundes und solcher Zeiten überhaupt, in denen der höhere Mensch elementare Tendenzen zum Absterben, zum Niedergang einer Kultur wahrnimmt. Die Propheten sprachen viel von einem „Reste“ Frommer, der sich auch im Untergange Judas erhalten und aus dem der Messias sollte geboren werden. Diese Idee des „*Restes*“ — sie ist mehr als eine nur alttestamentliche Vorstellung. Sie kehrt als *soziologische Denkform* bei den Besten mit einer typischen Notwendigkeit überall da wieder, wo eine Kultur zu Grabe zu steigen sich anschickt. Λάϑε βιώσας (lebe in der Verborgenheit) sagten die Stoiker im Untergangsgefühl der alten Welt. Benediktus zog von Rom

nach Subiaco, da er sich in der Weltstadt systematisch gestört fand, ein christliches Leben zu leben, und im Mönchstum bewahrten sich mit dem christlichen Vollkommenheitsideal auch die edlen Reste der antiken Kultur, die die Zeit draußen zertrat.

Der Christ hat nicht die relative, sondern die absolute Pflicht, ein christliches Leben zu führen. Wird der Kulturzusammenhang so geartet, daß er ein solches Leben in keiner Weise mehr zu führen vermag, so muß er die Folgerung ziehen, ihn zu verlassen, Gott mehr zu lieben, das heißt: „sich von der Welt zurückziehen". In den großen Weltaltern der Kulturdekadenzen steht der Mensch, der Gott treu bleiben will, vor einer Alternative von besonderer Schärfe: mit der Welt zu gehen, um sie vernünftig zu gestalten, oder, sich zurückziehend von ihr, wenigstens die höchsten Werte, die die Alte Welt noch enthält, zu bewahren, sie zu retten über den Abgrund hinweg, in den die Geschichte des öffentlichen Lebens zu steuern scheint. Der christliche Sozialismus wird, da seine Ideologie eine Dekadenzhypothese der modernen Welt und des kapitalistischen Zeitalters enthält, diesen Tendenzen nicht so fremd sein, als es zum Beispiel der deutsche durchaus kulturoptimistische, fortschrittsgläubige Katholizismus vor dem Kriege gewesen ist. Man verstehe mich recht. Das allgemeine Gesetz des Menschheitsfortschrittes — ich rechne es zu den dauernden Wahrheiten der christlichen Philosophie — ist der christliche Sozialist weit entfernt zu leugnen. Leugnete er es, welchen Sinn hätte es, das durch die Barbarei eines Zwangskommunismus bedrohte Beste für eine „bessere" Nachwelt zu retten? Nur von der Hypothese, daß der Untergang der europäischen Kultur „dräue", nicht naturnotwendig

gewiß sei — dräue, so sich der europäische Mensch nicht wendet —, geht er aus. Das genügt aber, um den christlichen Sozialismus sich wesentlich anders auf Zeit und Zukunft einstellen zu lassen, als die deutschen Katholiken es bis jetzt gewesen sind.

Arbeit und Ethik.[1]

Seit die Philosophie aufgehört hatte, in stolzen Gedankenflügen das Höchste und Letzte erfassen zu wollen, hat sich auch die Ethik bemüßigt gefunden, ihren Blick von den letzten Zielen menschlichen Daseins abzuwenden auf die sittliche Wertschätzung gewisser Tätigkeiten, welche nicht sowohl einen plötzlichen Aufschwung in ein höheres und edleres Leben, als vielmehr eine langsame und mühevolle Anbahnung sittlich wünschenswerter Zustände bedeuten. Vom Helden, der in einer Tat Kultur und Menschheit weiter führt, ist der Blick auf die Vielen gefallen, die ihre Lebenszwecke nicht frei schöpferisch gestalten können, sondern sie durch die festen Ordnungen und Bedürfnisse des jeweiligen Kulturstandes gesetzt vorfinden. In diesen Ordnungen schienen die Ziele und Zwecke für die Einzelnen objektiv geworden, gegeben und als Zwecke unveränderlich, daher unbestimmbar, nur erkennbar. Sie selbst gestalten zu wollen, erschien als ein unmögliches Beginnen, und so wurden die Funktionen zur Erreichung von andersher gegebener Zwecke das Material sittlicher Schätzung. Das „Was" verschwand gänzlich unter das „Wie," und, ein

[1] Erstmalig veröffentlicht in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 114. Bd. 1901. Die Anregung erhielt der Verfasser damals durch das Werk Rudolf Euckens „Der Kampf um einen geistigen Lebensinhalt".

wenig karikierend, könnte man sagen: Je mehr wir lernten, wie man etwas machen müsse, wenn man etwas machen wolle, desto mehr verlernten wir, uns selbst klar und deutlich Rede zu stehen auf die Frage, was wir machen wollen. Die weltverändernde Macht der materiellen Technik mit ihrer Umwälzung der Art und Weise vorzüglich der wirtschaftlichen Tätigkeit jener Vielen brachte die zweckseztende Kraft des Mittels zu ungeahnter Erscheinung und drängte die mittelwählende Kraft des Zweckes aus der geistigen Sehweite des Zeitalters. Die Welt des Telos erschien so gleichsam auf den Kopf gestellt. Mit der eigentümlichen Kraft jedes ergreifenden Erlebnisses von Individuen und Völkern, den historischen Blick auf verwandte Erscheinungen zu lenken und solche, wenn nicht aus der Geschichte heraus, so in sie hinein zu sehen, trieb es uns die junge Wirtschaftsgeschichte vor die Augen, wie eine zunächst nur technische Zerlegung des Arbeitsprozesses innerhalb eines einheitlichen sozialen und rechtlichen Ganzen (zum Beispiel der frühmittelalterlichen Grundherrschaften) zur Ausbildung von bestimmten, sozial und rechtlich selbständigen Erwerbs- und Berufsgruppen mit relativ selbständigen Lebenszwecken und eigenartigen Sitten führe. Überall sahen wir die Sprengung großer Zwecksysteme durch die in ihnen selbst angehäuften Mittel, und, wie wir früher das historische Auge auf dem Schauspiel der Bändigung gegebener Mittel durch die Zwecke ruhen ließen, so legten wir nunmehr den Akzent auf die sozialen Explosionen, auf das Einhergehen des Mittels gleichsam „auf eigner Spur“, zu einer „freien Tochter der Natur“ geworden. Die Entwickelung der Technik, der „Mittel“, wurde in dem reinsten

philosophischen Ausdruck dieser Kulturverwicklung als die Macht sittlicher Zwecksetzung anerkannt; und mit der schlimmeren Neigung des gegenwärtigen Gedankens (schlimmer als die oben gekennzeichnete Neigung, verwandte Phänomene aufzusuchen), das Vergangene in logische Dienste zu ziehen, um sich selbst als Schlußsatz realer und tief in der Geschichte eingerammter Prämissen vorzukommen, erschienen auch die ethischen Vorstellungen der Vergangenheit nur als begriffliche Bilder der technischen Entwickelung, die, in das Reich religiöser, politischer Gefühle und Leidenschaften gezerrt, nun wunder wie wichtig und tragisch aussahen. Wer solchen Anschauungen ein relatives Recht aberkennen wollte, würde die Schwere und Bedeutung unserer Erfahrungen seit der Mitte des Jahrhunderts sehr verkennen. Sie liegen zunächst freilich nur auf wirtschaftlichem Gebiet; sie haben aber durch ihre unvergleichliche Schwere auf diesem Gebiet alle anderen Gebiete in ihren Bereich gezogen, den Blick der Forscher auf die wirtschaftlichen Seiten und Beziehungen aller Vorgänge (und solche haben in der Tat alle Vorgänge) gebannt, und alle anderen Fragen, die sich der Mensch in der Vergangenheit, ohne in ähnlichen wirtschaftlichen Verwickelungen zu stehen, im Bewußtsein ihrer Gewichtigkeit für sein Leben stellte, zu relativer Bedeutungslosigkeit herabgedrückt. Das Wichtigste sind ja auch hier nicht Urteile und Gedanken, sondern allgemeine Lebensstimmungen. Wie der Aufklärung Religion und Tradition zu schlau erfundenem Betrug Einzelner wurde, deswegen, weil sie sich vor ihrem, eben der Aufklärung, Verstande als falsch herausstellten und es für sie eo ipso gewiß war, daß der Verstand, und eben dieser bestimmte Verstand,

wie er damals als das geistige Organ gefaßt war, der Werkmeister aller Kultur sei,[1] so erschienen nunmehr alle geistigen Größen als hochklingende Namen, unter denen die vergangenen Geschlechter, durch eine Art unbewußten Sichselbstbelügens, selbst felsenfest von ihrer Wichtigkeit überzeugt, doch nur für das kämpften und litten, wofür wir Heutigen kämpfen und leiden, — für die nüchterne Frage nach der rechten Gestaltung des wirtschaftlichen Daseins. Die Geschichte bekam den Charakter einer Tragikomödie, in der die Akteure mit großartigen Posen und schwülstigen Geberden sagen, was wir heute doch so viel einfacher und schlichter sagen können: Gebt uns Brot zu essen, ein Haus, um drin zu wohnen, Kleider, um uns zu kleiden. Abgesehen von dem reinen Gedankeninhalt bildete diese Auffassung eine Art von schwermütiger und keineswegs reizloser Poesie in sich aus. Es hatte etwas Heroisches, diese Enttäuschung zu ertragen und Verzicht zu leisten auf frühere Ansprüche auf den menschlichen Adel eines in geistigen Kämpfen stehenden Wesens; und die Vergangenheit, welche ihre Probleme zu einer Wichtigkeit hinaufphantasierte, die sie doch nicht besaßen, erschien wie eine rührende Völkerkindheit, die halb Neid, halb Mitleid erregte. All dies zusammengenommen, in tausend Aufsätzen, Romanen und Liedern geprägt, gab diesen Gedanken jenes wichtige Imponderabile einer affektiven Tönung, welches schon Spinoza als die Bedingung bezeichnet hat, unter der Gedanken als streitbare Faktoren in das Leben der Affekte Eingang finden. Diese Bewegung fand in der sogenannten materialistischen Ge-

[1] Vgl. hierzu auch meinen Aufsatz „Zur Idee des Menschen“ in „Umsturz der Werte“ I.

schichtsauffassung von Marx, im „Kommunistischen Manifest“ und im „Kapital“, ihren treffendsten Ausdruck. Hauptsächlich das letzte Werk suchte der Nationalökonomie eine ganz neue Stellung innerhalb der Wissenschaft zu geben. Denn war ihr Gegenstand nicht ein Ausschnitt aus der Fülle des Wirklichen, sondern die Substanz, der Kern alles wirklichen Geschehens, so mußte sie selbst ein unverbrüchliches Vorrecht vor allen anderen Wissenschaften haben; sie mußte die Grundlage sein für alles andere Denken und Forschen, mußte zeigen können, an welchen Punkten die verschiedenen wissenschaftlichen Überzeugungen, ihre religiösen, politischen und künstlerischen Glaubensartikel zusammenstimmten, und sie mußte den Grund hierfür, das Prinzip zur Erklärung aller dem Wirtschaftlichen auch noch so ferne stehender Phänomene liefern, sie mußte recht eigentlich ἡ πρώτη φιλοσοφία, das ist Metaphysik sein. Es soll hier nicht unsere Aufgabe sein, diese Lehre einer Kritik zu unterwerfen. Wir werden diese Aufgabe an anderer Stelle in eingehender Weise durchzuführen suchen, da wir uns nicht die Überzeugung zu bilden vermögen, daß über die Lehre von den vielen und teilweise gewiß bedeutenden Kritikern[1] alles Nennenswerte gesagt sei. An dieser Stelle hat nur dies für uns Interesse, daß diese Lehre, wenn auch in ihrem Inhalte der deutschen idealistischen Philosophie heterogen, formal dennoch durchaus ihren Charakter an sich trägt. Hier wie dort wird ein an sich richtiger Gedanke verabsolutiert, und

---

[1] Vor allem Rudolf Stammler in seinem Buche „Wirtschaft und Recht“ und L. Barth in seiner Habilitionsschrift und in seinem Buche „Die Philosophie der Geschichte als Soziologie“.

flugs erscheint die Freude und die Not der Zeit als die Freude und Not der Welt. Diese schöne und gefährliche Hybris des im Blickfeld der Seele treibenden Gedankens, sich über alle Schranken hinwegzusetzen und sich zu einer Form auszuweiten, in der diese ganze große Welt Platz finden soll, wird jeder, der „das Kapital“ aufmerksam liest, Seite für Seite ebenso wiederfinden, wie in Hegels Logik. Bei einer geistigen Erscheinung hatte die materialistische Geschichtsauffassung ja ohne Zweifel recht, nämlich bei sich selbst. Sie ist in der Tat ein geistiges Abbild wirtschaftlicher Not und mußte in Menschen Boden fassen, deren Blick diese Not auf die wirtschaftlichen Seiten des Lebens mit Macht gelenkt hatte. Wer möchte dem Hungrigen verdenken, daß er schwer zu glauben vermag, es gebe auch echte, tiefe geistige Schmerzen und Nöte? Wer möchte behaupten, er habe das seelenbeherrschende Gesetz der Relativität, wenn er es theoretisch auch noch so gut kennt, auch auf seine eigenen Vorstellungen immer angewandt? Freilich bleibt es deswegen nicht minder gewiß, daß die bestimmte Not eines bestimmten Standes an einem bestimmten Punkt der Geschichte in bestimmten Ländern nicht Anlaß geben darf zu einer grundsätzlich neuen Auffassung des Weltgeschehens. Daß es dennoch geschah, war für die nachfolgende Entwicklung der deutschen Nationalökonomie und der deutschen Philosophie gleich folgenschwer. Denn auf diese Weise waren zwei geschlossene Welten, zwischen denen es keine Brücke gab und auch keine Entwickelung, nebeneinandergestellt. Ein Anschluß der Nationalökonomie an die Philosophie war unmöglich geworden. Auch ein Adam Müller und ein Görres waren, soweit

man ihnen Einfluß auf die Entwickelung zugesteht, doch viel zu tief in die religiöse Romantik der Zeit verstrickt, als daß sie tragbare philosophische Fundamente für die ökonomische Arbeit hätten liefern können. So mußte ein Bruch zwischen beiden Wissenschaften erfolgen, der bis auf die heutige Zeit nicht geschlossen ist, wenn auch in den letzten Jahren manche Versuche zu einer Wiederanknüpfung erfolgt sind. Die Nationalökonomie suchte sich im richtigen Gefühl ihrer Unselbständigkeit eine andere Basis und fand sie teilweise in der Religion und Theologie (Roscher), teilweise in der Geschichte (die ältere und jüngere historische Schule), soweit sie nicht freihändlerisch an die englischen Denker Smith und Ricardo und damit auch an deren philosophische Voraussetzungen anknüpfte. Die Philosophie hat andrerseits ihren Zusammenhang mit der Nationalökonomie völlig verloren. Soweit die Philosophen nicht solche waren, „denen die Geschichte der Philosophie ihre Philosophie ist", um ein Wort Kants zu gebrauchen, ergingen sie sich in logischer und erkenntnistheoretischer Präzisionsarbeit und überließen das gemeine und populäre Geschäft, auf die Zeitanschauung einzuwirken, dem Materialismus. Auch die mit Langes „Geschichte des Materialismus" und Kuno Fischers „Kant" anhebende Epoche des sogenannten „Neukantianismus" konnte trotz Langes „Arbeiterfrage" eine prinzipielle Änderung nicht herbeiführen. Auch Stammlers genanntes Werk hat bei aller Anerkennung des in ihm aufgebotenen Scharfsinns eine nennenswerte Wirkung bisher nicht erzielt. So wäre die letzte Hoffnung auf Vermittlung auf die freilich noch recht wenig geklärte und noch völlig in den Banden des undeutschen

Positivismus liegende Soziologie zu setzen. Ob und wie der Soziologie ihr Werk gelingen möge, — wir fühlen keine Veranlassung, uns über diese Frage zu äußern. Auf alle Fälle halten wir zum Zwecke einer Anbahnung eines Zusammenschlusses von Nationalökonomie und Philosophie die Methode für geboten, daß zunächst die philosophische Untersuchung sich auf die wichtigsten ökonomischen Kategorien richtet, um ihren logischen Gehalt herauszusetzen und zugleich die ihnen zugehörigen Stellungen in den verschieden historisch vorhandenen Weltanschauungen aufzuzeigen. Dieser Weg wurde, wenigstens in erstgenannter Hinsicht, von Alexius Meinong und Christian von Ehrenfels in einer derartigen Bearbeitung des Wertbegriffes bereits beschritten, so daß unser nachfolgender Versuch, den Begriff der Arbeit einer solchen Untersuchung zu unterwerfen, weder den Reiz noch die Gefahr der Neuheit haben dürfte. —

Charakteristisch für das Hauptwort „Arbeit“ erscheint es, daß es in dreifach verschiedenem Sinne gebraucht wird. Es bezeichnet erstens eine menschliche, zuweilen auch tierische, oder mechanische Tätigkeit („diese Maschine arbeitet gut“); zweitens das dingliche Produkt einer Tätigkeit („dieses Medaillon ist eine schöne Arbeit“, „diese Schrift ist eine durchdachte Arbeit“; auch der physikalische Begriff der „Arbeit“ als Maß der Energie gehört hierher); drittens eine Aufgabe, einen bloß vorgestellten Zweck („ich habe da eine nette Arbeit“, „der Lehrer gibt dem Schüler eine Arbeit“, „er hat eine geistausfüllende Arbeit“, „haben Sie Arbeit für mich?“). Es ist diese dreifache Anwendung des Begriffes — als ein Beispiel einer zwei-

fachen Anwendung eines Wortes auf die Inhalte der zwei verschiedenen Kategorien von „Ding“ und „Tätigkeit“ steht das Wort meines Wissens allein — kein launischer Zufall der Sprache! Dieser dreifach bestimmte Sprachgebrauch zeigt vielmehr deutlich an, daß an der Stelle des Vorstellungsverlaufes, wo das Wort gebraucht wird, an eine besonders innige Verbindung von Zweck, Tätigkeit und Sache gedacht wird, an eine Verbindung, die so unlöslich scheint, daß für jeden ihrer durch andere Begriffe unterscheidbaren Teile oder Phasen ein und derselbe Begriff gesetzt werden kann. Zweck, Tätigkeit und Produkt fließen für den Begriff kontinuierlich ineinander über. Sie werden als ein Ganzes gedacht. Der Zweck scheint nicht über der Tätigkeit stehend und diese lenkend, die Tätigkeit nicht über der Sache als sie gestaltend; die zeitliche und die logische Rangordnung dieser Bestimmungen ist im Begriff der Arbeit völlig verwischt. Die Sache bestimmt in gleichem Maße die Tätigkeit und auch die Tätigkeit den Zweck, ebenso wie dieser Prozeß gegenseitiger Bestimmung auch in umgekehrter Weise verläuft. Marxens Bestimmung der Güter als „geronnene Arbeit“, „Arbeitsgallerte“ entspricht genau der „psychologischen Atmosphäre“ des Begriffes, um ein Wort von Lipps zu gebrauchen. Wir denken in der Tat in dem Produkt gleich die Tätigkeit mit, wie in der Tätigkeit das Produkt. Den Dingen recht nahekommen, sie kräftig anpacken, aber auch kräftig durch sie angepackt werden, im Streben sie unsern Zielideen angleichen, zugleich in sie eingeschmolzen und ihnen selbst ähnlich werden — dies heißt „arbeiten“.[1] Noch deutlicher werden diese

[1] Vgl. den Satz Bacons: „Nahna non uisi parendo vincitur.“

psychologischen Merkmale des Begriffes, wenn wir an andere Begriffe denken, welche gleichfalls eine produktive Tätigkeit an einem Gegenstande bedeuten, wie zum Beispiel an den Begriff „Schaffen“. Hier fehlt diese enge Verbindung zwischen Tätigkeit und Sache; in diesem Worte ist die volle *Souveränität* der Tätigkeit über den Gegenstand ausgedrückt. Das eine Tätigkeit bezeichnende Wort kann nicht zugleich, zum Substantiv umgebildet, in seiner aktiven Form für das Produkt gebraucht werden. Erst wenn wir die passive Form wählen, also von einem „Geschaffenen“ resp. einem „Geschöpf“ reden, ist dies möglich. Das Material erscheint bei „Schaffen“ gleichsam weicher, nachgiebiger, die Tätigkeit freier, größer, kräftiger. Nicht eine Wechselwirkung von Tätigkeit und Sache, Veränderung der Sache durch die Tätigkeit und Veränderung, teilweise Hinderung der Tätigkeit durch die Eigenart der Sache, wie sie im „arbeiten“ liegt, sondern eine Wirkung mit einheitlicher Richtung vom Tätigen zur Sache ist hier gemeint. Das reinste Schaffen ist das „Erschaffen“ — die Vorsilbe „er“ bedeutet wie auch in den Worten „ersehen“, „erspringen“, „erkennen“ die restlose Erreichung des Zieles —, wo das Material gleichsam zu null geworden. Der Künstler schafft, Gott hat die Welt *er*schaffen aus Nichts. Im ersten Falle tritt das Material bereits stark in den Hintergrund, im zweiten Falle hat es sich ganz verflüchtigt und Alles ist in die Tätigkeit und ihre Wucht verlegt. Der Gegensatz des Begriffes „Arbeit“ zum Begriffe des „Schaffens“ leitet uns aber auch auf ein anderes seiner Merkmale über, das, zunächst freilich bloß sprachlich, sich dennoch tief in die Sache hinein fortsetzt. Schaffen ist ein transitives Verbum. Dagegen

ist „arbeiten" ein intransitives Verbum; man sagt nicht, oder nur sprachlich inkorrekt, X arbeitet dies oder jenes. Der Akkusativ drückte zwar früher den Gegenstand aus:[1] „so arbeite ihm nun seinen Acker" (Luther); später (aber nur selten und nur in der passiven Form) auch das Produkt: „der Boden ist gut gearbeitet" (Goethe). In der gebräuchlichen Frage: „Was arbeitest Du hier?" ist dasjenige, wonach gefragt wird, weder Gegenstand noch Zweck, sondern Motiv des Arbeitens. Transitiv gebraucht wird erst das abgeleitete „bearbeiten"; dagegen verbinden wir den Gegenstand mit „an" und „in", wobei wir mit dem „in" stets ein System von Zwecken meinen, das für den Arbeitenden objektiv ist und welchem sich die „arbeiten" genannte einzelne Tätigkeit eingliedert; zum Beispiel „in einer Branche arbeiten", „in einer Fabrik arbeiten" (auch hier ist „in" nicht direkt räumlich gebraucht), „im auswärtigen Amt arbeiten" usw. Mit „an" wird hiergegen der jeweilige Einzelzweck im ganzen des Systems verbunden, dem die jeweilige „arbeiten" genannte Tätigkeit dient, zum Beispiel „an der Berechnung des Kontos arbeiten", „an der Aufstellung einer Statistik arbeiten" usw. Dieser Gebrauch von Präpositionen, welche räumliche Verhältnisse der objektiv gegebenen Außendinge bezeichnen, ist für den psychologischen Gehalt unseres Wortes insofern von Interesse, als damit das Verhältnis von „arbeiten" und dessen Gegenstand und Zweck eine besondere Charakteristik erfährt. Zweck und Gegenstand werden wie ein objektives Naturding an die Tätigkeit gleichsam von außen herangebracht. Die Verbindung des Gegenstandes mit dem Tätigsein ist

[1] Siehe H. Paul „Deutsches Wörterbuch" S. 29.

als eben so locker charakterisiert, wie das variable räumliche Verhältnis eines Dinges zu einem anderen Ding. Diese sprachlichen Tatsachen erstrecken sich, wie gesagt, weit hinein in die Theorien. In besonders interessanter Weise wirken diese sprachlichen Motive in der *sozialistischen Werttheorie* durcheinander. Einerseits drückt sich dieses lose Verhältnis des Tätigseins und des Gegenstandes in der Bezeichnung der Arbeitskraft als einer „Ware“ aus. Eine „Ware“ wandert hin, wo man ihrer bedarf, einmal in dieses Zwecksystem, einmal in jenes, wobei ja auch der menschliche Körper in ökonomischer Hinsicht als ein Zwecksystem betrachtet werden kann; sie hat zu dem jeweiligen Zwecke, dem sie dient, ein *äußerliches und variables* Verhältnis. Anderseits aber ist jene Theorie nur so lange geneigt, solch despektierliche Worte auf das „Arbeiten“ anzuwenden, als es sich um die Kritik des Bestehenden handelt. Sowie es sich um die Festsetzung dessen handelt, was sein *sollte*, erhebt sich dieser eben noch geschändete Begriff zu tragischer Größe. Und nun tritt auch eine Neigung auf, das Wort aufs innigste mit Gegenstand und Zweck zu verbinden, es womöglich transitiv zu fassen, das heißt so, als ob in ihm selbst schon eine Hindeutung auf ein Ziel, ein Objekt, einen Zweck, kurz auf etwas Vernünftiges läge. „Die Arbeit ist die Schöpferin alles Reichtums und aller Kultur“ heißt es in dem Gothaer Programm der zozialdemokratischen Partei. Die Arbeit erscheint jetzt als eine „*Schöpferin*“, „arbeiten“ als ein „schaffen“ in dem vorher von uns gekennzeichneten Sinne. Das Gleiche ergibt sich auch aus der bekannten Werttheorie von Marx, wonach der Wert eines Gutes durch das Maß

der zu seiner Herstellung durchschnittlich notwendigen gesellschaftlichen Arbeitszeit bestimmt ist. Wer arbeitet, scheint hiernach auch schon etwas für die Gesellschaft Nützliches zu vollbringen, auch schon einen vernünftigen Zweck zu haben. So wird Vernunft, Zweckmäßigkeit in den Begriff des Arbeitens aufgenommen, um dann wieder daraus abgeleitet zu werden. Die Gegner dieser Theorie haben — ohne uns in sonstigem mit den subjektivistischen Werttheoretikern als solchen identifizieren zu wollen — jedenfalls darin recht, daß sie das Wort „arbeiten" in seinem wahren, intransitiven Sinne nehmend, der keinerlei Hindeutung auf Ziel, Zweck, Objekt einschließt, sagen: Nicht „arbeiten" schlechthin schaffe Werte, sondern nur jenes bestimmte „arbeiten", das wirkliche Bedürfnisse befriedigt; das Wertmaß eines wirtschaftlichen Gutes sei also nicht die in ihm enthaltene Arbeit, sondern seine Brauchbarkeit, welche der an sich arationalen Tätigkeit, welche man „arbeiten" nennt, ihre Ziele und Objekte setzt. Eine etwaige Definition des Arbeitens als einer „zweckvollen Tätigkeit" wäre also falsch. Das „Vollführen einer Aufgabe" ist zum Beispiel eine zweckvolle Tätigkeit; wir können darum den in diesen Worten enthaltenen Gedanken auch nicht durch das Wort „arbeiten" ausdrücken. Gewiß reden wir, wo es sich um die Durchführung einer auch nur einmaligen Aufgabe handelt, unter Umständen von „arbeiten", wenn wir zum Beispiel von jemand, der eine Reise macht, um eine Person zu einer einzelnen Handlung zu bestimmen, sagen: er ‚arbeite' daran usw." Aber wir meinen hiermit keineswegs das Durchführen der Aufgabe als solches, sondern stets das hierzu nötige, relativ selbständige Mittelsuchen

und -finden. Charakteristisch für den Gebrauch des Begriffes bleibt also auch hier, daß wir dabei von den eigentlichen Zwecken der Tätigkeit wie von etwas Selbstverständlichem, eben einmal Gegebenem abstrahieren, geradeso wie wir bei der Sprechweise, es „arbeite“ jemand in diesem oder jenem, das Zwecksystem als ein Objektives an die Tätigkeit herangebracht denken. Sagt uns ein Beamter, er habe heute so und so lange „gearbeitet“, so wissen wir, wenn wir sein Amt kennen, auch sofort, was er gearbeitet hat, wenn auch nicht im einzelnen. Diese Voraussetzung eines gegebenen Zwecksystems, das der Begriff „arbeiten“ mit sich führt, bringt weiter mit sich, daß „arbeiten“ nie eine einmalige, zweckvolle Handlung, sondern stets eine durch ihre Stellung im ganzen des gegebenen Systems und dessen Art näher charakterisierte, ungeschlossene Reihe von Handlungen bedeutet. Alles „schaffen“ ist ein Fertigmachen, alles „arbeiten“ als solches ist es nicht. Der Bauarbeiter ist mit seinem „arbeiten“ nicht fertig, wenn der bestimmte Bau fertig ist, bei dem er eben gearbeitet hat; er geht weiter und gliedert seine Tätigkeit dem Zwecksysteme eines neuen Baues ein. Das Bild eines Künstlers ist „fertig“; das System eines Philosophen oder auch eine erdachte neue Untersuchungsmethode eines Forschers ist „fertig“, wenn sie auch der Verbesserung als bloßer Modifikationen wohl zugänglich sein mögen. So liegt im „arbeiten“ auch ein Immerwiederansetzen der Tätigkeit, die ihrer Natur nach ungeschlossen, ja unschließbar erscheint. Eben weil in dem Begriffe und seinem Gebrauch von allem Ziel, Ende, Objekt der Tätigkeit abgesehen wird, eröffnet sich in ihm eine Unbegrenztheit der Tätigkeit.

Nimmt man dieses Merkmal mit dem zuvor aufgefundenen des Arationalen zusammen, so ergibt sich die diesem Begriffe eigentümliche Tendenz, zur Bezeichnung einer fortlaufenden und endlosen Herstellung von Produkten anzuwachsen, gleichgültig wie, wo und wem sie nützen oder wen sie besser machen sollen. Es ist bezeichnend genug, daß die Arbeitswerttheorie zuerst[1] von Locke und später von Ricardo aufgestellt wurde, also von liberalen Theoretikern, denen das Produktionsproblem durchaus das Hauptproblem war und für die das Verteilungsproblem im Hintergrunde der Betrachtung stand. Und es ist vielleicht die beste Gewähr für die viel aufgestellte und vielbestrittene Behauptung, daß die Marxistische Lehre ein Kind, wenn auch ein ungeratenes, des Liberalismus ist, daß Marx gerade diese Theorie von dem Ökonomen der „Tauschwerte" übernommen hat. Denn eben in der Unterschätzung jener objektiven Zwecksysteme, wie zum Beispiel „Staat" und „Organisation" sie darstellen, welche dem an sich blinden „Arbeiten" erst seine Ziele geben, das heißt im Mangel an Staatssinn und Mangel an Wertschätzung aller leitend-organisatorischen Funktionen des Unternehmens, treffen sich die sonst konträr erscheinenden Lehren.

Doch verfolgen wir den Begriff des Arbeitens bezüglich dieser eben gekennzeichneten Eigenschaften nun auf einem anderen, recht heterogenen Gebiete, auf dem Gebiete der Wissenschaftslehre. Da zeigt uns dieser mannigfaltige Komplex von vielfach verwirrten Gedankentendenzen, welche wir mit dem Ausdruck „moderne Weltanschauung" zu bezeichnen pflegen, eine merkwür-

---

[1] Abgesehen von ihrer Vorgeschichte in der patristischen und scholastischen Philosophie.

dige Konsequenz. Das Ideal der posivistischen Logik könnte man mit einigem Rechte als eine reine „Arbeitswissenschaft“ bezeichnen. Denn auch hier fehlt die Schätzung objektiver Zwecksysteme, das heißt hier der Methoden und letzten Grundprinzipien der Wissenschaft, und auch hier herrscht die Meinung, daß Methoden und Grundprinzipien ein bloßer Nebenerfolg der wissenschaftlichen Arbeit sei, nicht aber deren Voraussetzung, unter der allein eine gedeihliche Arbeit ermöglicht wird. So sagt Comte (Cours de philosophie positive 1684 I, 39): „La methode n'est pas susceptible d'être étudié séparément des recherches où elle est employée, ou, du moins, ce n'est là qu'une étude morte, incapable de féconder l'esprit qui s'y livre. Tout ce' qu'on en peut dire de réel, quand on l'envisage abstraitement, se réduit à des généralités tellement vagues, qu'elles ne sauraient avoir aucune influence sur le régime intellectuel.“ Auf denselben Gedanken kommt Lipps in der Einleitung zu seinem Buch „Tatsachen des Seelenlebens“ bei Gelegenheit einer zu gebenden Definition der Philosophie hinaus, wenn er sagt, jede Einzelwissenschaft werde und solle die letzten logisch berechtigten Verallgemeinerungen ihrer Forschung selbst ziehen, ähnlich wie die Seiten und Kanten einer Pyramide selbst in einer Spitze zusammenlaufen, ohne daß ein künstlicher Aufsatz nötig wäre. Beide Auffassungen teilen miteinander die logisch-optimistische Auffassung der wissenschaftlichen Einzelarbeit, als läge in dieser schon die natürliche Tendenz, zu einem System heran und zusammenzuwachsen, genau so wie die Sozialisten in den Begriff der wirtschaftlichen Arbeit bereits eine vernünftige Zielstrebigkeit, ein Vermögen, Organisationen zu schaffen,

aufnehmen. Die Methode resp. die letzten Prinzipien, nach denen unser Verstand die Tatsachen der Sinne verarbeitet, sind nicht mehr leitende Potenzen der Arbeit, sondern nur Abstraktionen aus tatsächlich gegangenen Wegen, welche zu erwerben mit Recht als ein müßiges Unternehmen erscheinen darf, da diese Abstraktionen auf den Fortgang der Forschung weder Einfluß haben dürften noch brauchten, wenn sie nicht ohne alle Gründe gewaltsam in alten Bahnen gehalten werden sollte. Eine Vereinigung der verschiedenen tatsächlich in den Wissenschaften in Gebrauch stehenden Methoden in ein Bewußtsein und eine Neuentwickelung derselben (unter Modifikationen der einzelnen Methoden) aus einer Wurzel heraus erscheint hier ebensowenig notwendig als eine organisatorische Leitung der wirtschaftlichen Arbeit. „Staat“ und „Methode“ werden zu wirkungslosen und über der tatsächlichen Entwickelung mitschwebenden Abstraktionen, zu schmarotzerhaften Eunuchen der „Arbeit“. Wie der „wirtschaftlich produktive Faktor Staat“ (Ad. Wagner) als solcher verkannt wird, so der wissenschaftlich produktive Faktor „Methode“ als solcher. In Wirklichkeit sind alle diese Ableitungen und Behauptungen nur möglich, weil hier in dem Begriff des bloßen Arbeitens die Größen „Vernunft“, „Güte“, „Wert“, „Einheitsstreben“ usw. bereits aufgenommen sind, dem bloßen Trieb bereits das Sittliche, der bloßen Wahrnehmung bereits ein logischer Faktor immanent erscheint.[1] Wie uns aber Schmollers

---

[1] Am deutlichsten und interessantesten ist dieser Gedanke durch Benno Erdmann in seiner Logik I (Halle 1892) vertreten worden. Das Urteil stellt nach Erdmann nur einen „Verlauf von Wortvorstellungen“ dar, dem „kein Bedeutungsverlauf entspricht“. Die sonst erst dem Urteil zugeschriebene Leistung, aus dem „ungeschiedenen Ganzen“ der Wahrneh-

historische Arbeiten die Abhängigkeit der Wirtschaftsvorgänge von objektiven Zwecksystemen wie Staat und Gemeinde gezeigt haben, so lehrt auch ein Blick auf die Geschichte der Wissenschaften, wie der Gang der einzelnen Disziplinen von großen Voraussetzungen und Postulaten über das Wirkliche geleitet und nur innerhalb dieser und unter Annahme ihrer Berechtigung erfolgen konnte, und daß dies auch in Zukunft geschehen muß, wenn die Disziplinen nicht nach unendlich vielen Richtungen hin auseinanderstäuben und sich ins Blinde verlieren wollen. Der „Verstand“ als ein System zwecktätiger geistiger Strebungen zur Erkenntnis und sein jeweilig bestimmterer Anschluß an die größten unterscheidbaren Tatsachengebiete nach apriorisch einsichtigen Prinzipien sind im Gebiete der Wissenschaft eben diese objektiven Zwecksysteme, welche erst ein ersprießliches „Arbeiten“ ermöglichen. Und die allgemeinen Prinzipien sind so wenig vage und so weit entfernt, keinen Einfluß auf die Leitung des Verstandes (s. die oben zitierten Worte Comtes) ausüben zu können, daß schon der erbitterte Kampf, welchen der Positivismus gegen sie geführt hat, erweist, daß er darin sehr charakteristische Behauptungen sieht, welche dem Leben der Wissenschaft ein bestimmtes Gepräge geben, das von dem Gepräge einer „Arbeitswissenschaft“ genau unterschieden ist. Hier erweist sich der praktische Idealismus eng zusammengehörig zu dem theoretischen, während in unserem Zeitalter dem ersteren viele sein Recht geben, ohne

---

mung (Sigwart) ein „anschaulich geordnetes Ding mit Eigenschaften“ (Erdmann) zu machen, leistet für Erdmann bereits die apperceptive Wahrnehmung. Die Wahrnehmung wird selbst logisiert; siehe hierzu den hierfür charakteristischen Begriff der „logischen Immanenz“ des Merkmals im Gegenstand.

sich doch entschließen zu können, hieraus die Konsequenzen für die Theorie zu ziehen. Der Ruf nach einer „freien Arbeit“ ist hier und dort gleichbedeutend mit dem Ruf nach einer „blinden Arbeit“. Denn es gibt Etwas, wovon „arbeiten“ nicht „frei“ sein kann, wenn es nicht eine end- und ziellose Anhäufung von Produkten resp. Tatsachen werden will: eben jene objektiven Ideen und Zwecksysteme, in denen es erfolgt. So sehen wir bei dem modernen Begriff der Arbeit durchaus die Neigung, sich den Voraussetzungen gegebener Zwecksysteme zu entziehen; und auf allen Gebieten will es den Anschein gewinnen, als seien diese Zwecksysteme ein Produkt, ein Nebenerfolg der Arbeit selbst, die Prinzipien und Methoden der Wissenschaft ein Nebenerfolg der Einzeluntersuchungen, Staat und Recht ein formaler Effekt aller einzelnen wirtschaftlichen Handlungen; es ergebe sich die Organisation einer Fabrik, die allererst die Tätigkeit der Arbeiter regelt, aus diesem Arbeiten gleichsam von selbst. Aus letzterer irrtümlichen Meinung ergibt sich dann die gleichfalls verkehrte Behauptung, der Gewinn des Unternehmers als des geistigen Herrn dieser Organisation sei gleich Kapitalgewinn, also Gewinn einer an sich toten Macht, während er in Wirklichkeit aus dem lebendiggemachten, organisierten Kapital hervorgeht, welches Organisieren und Lebendigmachen eben Unternehmertätigkeit ist. In all diese Irrtümer verwickelt uns die Überschwenglichkeit der in unserer Zeit mit jenem Worte verbundenen Wertgefühle, unter welchen Vernunft und Zweck in die als „arbeiten“ bezeichnete Tätigkeit hineingedacht wird.

Mit dem zuletzt bezeichneten Merkmal des „nicht Fertigmachens“ des „Ungeschlossenen“ verbindet sich in

unserem Begriffe ein weiteres eng damit zusammenhängendes Merkmal. Arbeiten bezeichnet nicht nur ein immer wieder ansetzendes, sondern auch ein zeitlich gemäß der Sache geregeltes Tätigsein. Es ist nicht ein Tätigsein je nach unserer Stimmung oder individueller Neigung, sondern es ist nach Maß und Art von jenen objektiven Zwecksystemen (hier abgesehen von persönlichen Anordnungen der jeweiligen Leiter) mitbestimmt, „in“ denen wir arbeiten. Wenn einer nach seiner Neigung einen Beruf ergreift, selbst wenn einer innerhalb dieses Berufes nach Neigung eine Aufgabe übernimmt, ja sogar wenn ein Industriearbeiter „nach Neigung“ in diese und nicht in jene Fabrik geht, so ist dies kein Einwand dagegen. Denn dieses Ergreifen, Übernehmen und in die Fabrik gehen ist ein dem „arbeiten“ vorangehender Entschluß. Erst nach ihm beginnt das „arbeiten“, und nun verlangt Sache und Organisation eine ganz bestimmte Regelung des Tätigseins, unabhängig von allen unseren Neigungen und Stimmungen, die wir während des Arbeitens haben mögen. Da wir eine Art „prästabilierter Harmonie“ zwischen den Erfordernissen der Sache und der objektiven Zwecksysteme und unseren Neigungen nicht annehmen dürfen, so wäre „Arbeiten“ im Verhältnis zu Lust und Unlust zunächst als indifferent zu bestimmen, in dem es gleich zufällig ist, ob das jeweils Notwendige mit einer Neigung oder mit einer Abneigung zusammentrifft. Aber auch wenn wir die möglichen Fälle, in denen die Erfordernisse der Sache jeweilig mit Neigung oder Abneigung zusammenträfen, gleich setzten, so fiele für das Unlustmoment doch noch der Umstand in die Wagschale, daß im Gefühle des Freiseins an sich ein Lust-

gefühl gegeben ist und daß sich die Lust, die mit einer selbsterwählten Tätigkeit verknüpft ist, mindert, wenn wir diese Tätigkeit ausführen müssen, auch wenn sie genau dieselbe und an derselben raumzeitlichen Stelle erfolgt, wie die etwa frei gewählte. Auf die Staatsverfassung diesen Gedanken anwendend, sagt einmal Mommsen[1]: „nach dem gleichen Naturgesetz, weshalb der geringste Organismus mehr ist, als die kunstvollste Maschine, so ist auch jede noch so mangelhafte Verfassung, die der freien Selbstbestimmung einer Mehrzahl von Bürgern Spielraum läßt, unendlich mehr als der genialste und humanste Absolutismus." Die freie Selbstbestimmung ist eben ganz abgesehen von ihrem Erfolg für das sich bestimmende Subjekt, der auch durch Zwang erreicht werden könnte, ein Gut an sich. Und so bleibt die Wagschale für das „Arbeiten" stets auf dem Unlustmomente stehen, und es rechtfertigt sich gleichermaßen der Sprachgebrauch, der „arbeiten" vielfach gleich „leiden", „sich abmühen" setzt,[2] als der alte in dem Buche der Menschheit ausgedrückte Völkergedanke, daß die „Arbeit" eine Folge des Fluches sei, der aus dem Sündenfall hervorgegangen. Auch die antike Wertung der Arbeit, wie wir sie bei Plato, Xenophon, Aristoteles, Plutarch vorfinden, birgt in sich — wenn sie auch gewiß für unsere Kultur in dieser Schärfe unmöglich ist und nur für Völker, deren Wirtschaft auf eine Klasse von Sklaven basiert war, möglich war — doch ein unsterbliches Moment, das wir uns durch die schönen, aber flachen Wünsche einiger der Neuzeit angehöriger Denker nicht rauben lassen

[1] Siehe Mommsen „Römische Geschichte", Bd. III, S. 462.
[2] Nach H. Paul „Deutsches Wörterbuch" S. 29.

dürfen. Die Lehre, daß „arbeiten" eine Lust sein könne und solle, findet sich in verschiedenen Graden in fast allen sozialistischen Gedankenkreisen. Als eine Art axiomatischer Basis für sein System hat sie bekanntlich Fourier erwählt. In neuester Zeit hat Adolf Wagner[1] in seiner Analyse der Motive des wirtschaftlichen Handelns des Menschen die Arbeitsfreude als das vierte der fünf „Leitmotive" angeführt. Und zwar werden die Freude an dem im „Arbeiten" enthaltenen „Tätigsein", an der „Arbeit als solcher" und an den „Arbeitsergebnissen", als die lusterzeugenden Elemente aufgeführt. Gegenüber der manchesterlichen Einseitigkeit, nur das wirtschaftliche Motiv für die Arbeit heranzuziehen, dürfte wie die Einteilung der Motive überhaupt auch die Anführung dieses Motives gewiß am Platze sein. Aber auch Wagner bemerkt, daß sich „der Sozialismus auch hier hyperidiologisch über die naturgemäße, oft in den einzelnen technischen Momenten, aber nicht im ganzen technischen Wesen sich verändernde Art der Arbeit, zumal der Handarbeit in der materiellen Produktion hinwegsetze"; und des weiteren, daß man bei der Bestimmung des „Lust-" und „Lastmomentes" der Arbeit über den „naturgemäßen, wenn auch fließenden Unterschied der ‚liberalen', der mehr oder weniger geistigen, dann der leitenden Arbeiten einerseits und der gewöhnlichen, materiellen, der im Arbeitsteilungssystem ausgeübten Handarbeiten andrerseits nicht hinauskomme". Sehen wir in diesen Sätzen auch gewichtige Zugeständnisse, so erscheint es uns doch wünschenswert, daß eine prinzipielle Entscheidung getroffen werde, ob man „arbeiten" im wesentlichen

[1] Siehe „Grundlegung der politischen Ökonomie", I. Bd., S. 86—121.

als eine lustvolle oder als eine unlustvolle Tätigkeit aufzufassen habe. Unsere Auffassung und Bestimmung des Arbeitsbegriffes erleichtert uns dies. Denn je mehr eine Tätigkeit „geistig“ und „leitend“ ist, je mehr also auch nach Wagner gegenüber der weniger „geistigen“ und „leitenden“ das Lustmoment in den Vordergrund, das Lastmoment in den Hintergrund tritt, desto mehr verliert sie eben auch den Charakter des „arbeitens“. Je mehr der Gesamtkomplex der Bedingungen, welche ein zu erzielendes Produkt voraussetzt, in objektive Mächte fällt, wie bei der Industrie in Maschine und Organisation, bei der Wissenschaft in Instrumente und Methoden, bei der Rechtsprechung in das positive, objektive Recht, bei der Kunst in die technischen Hilfsmittel und den Stil, desto mehr gewinnt die Teilbedingung des subjektiven Tätigseins Arbeitscharakter, und auch desto mehr Unlustcharakter. Ein Tätigsein ist also — ceteris paribus — genau in demselben Maße unlustvoll, als es „arbeiten“ ist, so daß man sehr wohl „Unlust“ als ein notwendiges Merkmal des Arbeitens betrachten kann, ohne diejenigen Phänomene, die einem tendenziösen Sprachgebrauch das Gegenteil zu erweisen scheinen, zu leugnen. Es wurde den sozialistischen Theoretikern, vorzüglich Marx, oft der Vorwurf gemacht, sie identifizierten bei ihren Deduktionen „Arbeit“ mit „Körperarbeit“ und vergäßen die „geistige Arbeit“. Der Vorwurf erscheint uns um so verkehrter, als er vielfach mit der Bekämpfung des Satzes, daß allein die Arbeit Werte schaffe, auftritt. Denn wird in den Begriff der Arbeit die geistige Produktion und die leitende Tätigkeit eingeschlossen, so dürfte es schwierig sein, gegen diesen Satz zu polemisieren. Das Bezeichnende für die

sozialistischen Theoretiker ist eben nicht, daß sie die geistige Produktion endgültig aus ihrem Arbeitsbegriffe ausschließen, sondern daß sie dieselbe bald einschließen, bald ausschließen, je nachdem es das einemal gilt, die dem „arbeiten“ immanente Vernunft und Zweckmäßigkeit, ihren vermeintlichen wertschöpferischen Charakter, zu rechtfertigen, oder je nachdem sie an die durch diese Theorien vertretene wirkliche Menschenklasse, eben die Klasse der körperlich Arbeitenden, denken. So zeigt der sozialistische Arbeitsbegriff stets ein Janusgesicht. In diesem Gedanken jedoch, daß eigentliches „Arbeiten“ körperliches Arbeiten sei, hätten diese Theoretiker und die durch sie ausgedrückte Massenstimmung nach unserer Ansicht völlig recht, wenn sie nur bei dieser Begriffsbestimmung blieben, wobei es ihnen dann freilich schwer möglich würde, aus diesem Arbeitsbegriffe „Wert“ und „Kultur“ zu extrahieren. Das Wort „Arbeiter“ ist doch nicht bloß durch eine blinde Laune des Sprachgebrauches (oder gar durch die Arglist einiger Theoretiker) zur sehr bestimmten Bezeichnung der mit elementaren Hantierungen in Industie und Landwirtschaft beschäftigten Menschenklasse geworden. Schon den „Handwerker“ unterscheiden wir genau vom ‚Arbeiter“. Es wirkt in diesem Sprachgebrauch vielmehr die völlig richtige Erkenntnis, daß dies diejenige Klasse von Menschen ist, die am meisten „arbeitet“, das heißt, deren Tätigkeit weit mehr als die Tätigkeit einer anderen Klasse ein Einordnen in vorgegebene Zwecksysteme ist, und es deswegen tunlich ist, für sie a potiori das Wort „Arbeiter“ als spezifische Bezeichnung anzuwenden. Wir pflegen Verba, welche menschliche Tätigkeiten bezeichnen, in zwei Fällen, sie verding-

lichend, zur Bezeichnung der tätigen menschlichen Subjekte anzuwenden: erstens, wenn die betreffende Tätigkeit über Wert und Unwert des gesamten Lebens zu entscheiden scheint, so bei „Mörder", „Retter", „Erlöser", wenn also die einzelne Handlung uns wichtig genug erscheint, um den ganzen Menschen eben als den Täter dieser Tat zu bezeichnen; und zweitens, wenn uns die Substanz in der fortlaufenden mit dem Verbum bezeichneten Tätigkeit aufzugehen scheint, so bei Spieler, Trinker, Läufer usw. So wenig wie einer, der so und so oft täglich trinkt, ein Trinker, oder einer, der läuft, ein Läufer ist, so wenig ist auch einer der arbeitet, ein „Arbeiter". Erst wenn die Tendenz vorliegt, daß ein Mensch im „arbeiten", das heißt im tätigen, regelmäßigen Einordnen ihm von anderwärtsher gegebener Zwecksysteme aufgeht, nennen wir ihn einen „Arbeiter". Der Gelehrte, Künstler, Industrielle, Kaufmann, Handwerker „arbeitet" gewiß auch; aber selbständige vernünftige Zwecksetzung läßt das spezifische „arbeiten" bei diesen Berufen mehr zurücktreten. So erweist sich der Sprachgebrauch auch von diesem Gesichtspunkte aus als vernünftig.[1] Im übrigen dürfte es sich empfehlen, anstatt des Begriffspaares „körperliche" und „geistige" Arbeit das Begriffspaar „qualifizierte" und „nichtqualifizierte" Arbeit in die Wissenschaft einzuführen, soweit dieses noch nicht geschehen ist. Zwar haben beide Begriffspaare das Bedenkliche

[1] Hierbei soll keineswegs die Voraussetzung gemacht sein, daß der Sprachgebrauch stets ein logisches Produkt sei. Nur dies darf uns, — dies aber auch rechtmäßig —, als eine wohlbegründete Methode gelten, ihn so lange, als es zwanglos möglich ist, aus logischen Motiven zu erklären, so daß also auf alle Fälle ceteris paribus die Beweislast demjenigen obliegt, der ihn aus alogischen Motiven erklären will.

an sich, Gegensätze zu fingieren, wo kaum merkbare Übergänge sind; aber auch in dieser Hinsicht hat das zweite Paar dies voraus, daß sich seine Glieder komparieren lassen, man also wohl von einer qualifizierteren Arbeit, von Qualifikationsgraden, nicht aber von einer „körperlicheren" oder „geistigeren" Arbeit, oder von „Körperlichkeitsgraden" usw. der Arbeit reden kann. Abgesehen hiervon, decken sich die beiden Begriffspaare auch sonst nicht. Denn wenn sie auch insofern zusammenfallen, als diejenigen Eigenschaften eines Menschen, welche ihn zu einer Arbeit mit höherem Qualifikationsgrad befähigen, meist geistiger Art sein werden, (da der Geist überhaupt ein viel stärkeres principium individuationis ist als der Körper), so ist doch dies keineswegs notwendig. Auch ein Flößer oder ein Steinträger ist ein qualifizierter Arbeiter gegenüber einem Industriearbeiter, da er körperliche Eigenschaften haben muß, welche nicht menschliche Durchschnittseigenschaften sind. So führt überhaupt das Begriffspaar „qualifizierte" und „weniger oder mehr qualifizierte" Arbeit keinen Wertgegensatz ein, während ein solcher mit dem anderen Begriffspaar „geistige und körperliche" Arbeit verknüpft ist. Daß aber ein solcher Wertgegensatz in rein volkswirtschaftlichen Zusammenhängen vermieden werde, erscheint deswegen als nützlich, weil bei Nichtbeachtung des Unterschiedes dieser beiden Gegensätze es leicht den Anschein gewinnt, daß ein Mensch, welcher eine höhere Anzahl solcher Eigenschaften in sich vereinigt, welche zur Leistung der einmal vorhandenen Aufgaben (welche stets historisch durch die Eigenart der Kulturlage und auch räumlich durch die Besonderheit des Landes

begrenzt sind) nötig sind, auch der geistig Höherstehende sei. So gerät man leicht in das Fahrwasser der darwinistischen Ethik, welche den an eben vorhandene Aufgaben am besten mit seinen Eigenschaften „Angepaßten" auch als den geistig und sittlich Besseren ansieht.

Weitere Merkmale des Begriffes „arbeiten" ergeben sich durch eine Untersuchung seiner Stellung zur Erkenntnis des „Wofür" der Tätigkeit. Dieses „Wofür" zerlegt sich wieder in die Frage nach der Stellung des einzelnen Arbeitsproduktes in dem Ganzen des fertigen Gegenstandes, dessen Teil es sein soll, und in die Frage nach den Menschen, resp. ihren spezifischen Eigenschaften und Bedürfnissen, für die gearbeitet wird. Bezüglich der ersteren Frage liegt in dem Begriffe des Arbeitens kein besonderer Hinweis. Ob dieses Ganze in seinem besonderen normierten Verhältnis zu dem Teile bekannt, das heißt für den Arbeitenden subjektiv bekannt geworden ist oder nicht, darüber kann dieser Begriff Nichts entscheiden. Ob ein Arbeiter in einer Maschinenfabrik weiß, welchen mechanischen Zweck die von ihm verfertigte Schraube im ganzen der Maschine erfüllen soll oder ob er es nicht weiß, in beiden Fällen „arbeitet er an der Schraube" so, wie dies von ihm gefordert ist. Ja, selbst wenn er es weiß, so darf dies Wissen keinerlei Einfluß auf seine Tätigkeit üben, denn wenn alle einzelnen Arbeiter ihren besonderen Überlegungen bei der Bearbeitung ihres jeweiligen Gegenstandes Folge gäben, so würde freilich in den fertigen Teilen mehr intellektuelle Kraft aufgespeichert sein, als wenn dies nicht der Fall ist, aber es wäre doch kaum anzunehmen, daß die Teile in diesem Falle zueinander

passen würden! Ein noch so schlechter Arbeitsplan mit detaillierten Aufstellungen der Teilarbeiten würde sich auf den letzten Zweck hin angesehen immer noch besser erweisen, als die willkürliche Zwecksetzung von seiten der einzelnen Arbeiter mit noch so viel individuellem Nachdenken. Viele technisch noch so gut durchgebildete Arbeiter würden die schlechteste Organisation mit wenigen ungebildeten Arbeitern nicht ersetzen. Das Wort Schillers

„Das ist's ja, was den Menschen zieret
Und dazu ward ihm der Verstand,
Daß er im innern Herzen spüret,
Was er erschafft mit seiner Hand"

hat eben auch seine fragwürdige Kehrseite. Es kommt dann eben soweit, daß das liebe Herz resp. der individuelle Verstand die Arbeit leitet und so leitet, daß der Teil nicht mehr ins Ganze paßt, in das er sich nach seiner Bestimmung doch einfügen soll. Ein bekanntes militärisches Scherzwort des Vorgesetzten zu dem „Ich habe gedacht, . ." des Untergebenen sagt: „Ochsen denken, Menschen wissen", und man muß sagen, daß dieses drastische Soldatenwort für das eigentliche „arbeiten" mehr Wahrheit enthält als die obige poetische Stelle! Man wird also wohl sagen dürfen, daß die Kenntnis des sachlichen „Wofür" den rechten Arbeitscharakter der Tätigkeit eher gefährdet als fördert. Auf alle Fälle ist ein Spekulieren auf den eigentlichen Endzweck der Teilarbeit, soweit dies auf das Arbeiten selbst einen Eindruck gewinnt, schädlich. Das System der die Einzelaufgaben bestimmenden Arbeitsordnung hat eben ganz abgesehen von der Summe der Werte seiner einzelnen Bestimmungen einen Eigenwert.[1]

[1] Ich kann mich nicht entschlagen, hier beizufügen, daß dieser Gedankengang für alle Arten von Satzungen, auch für die des Rechtes, seine

Wenn es als erwiesen betrachtet werden kann, daß ein Wissen des sachlichen „Wofür“ nicht nur unnötig, sondern — entsprechend dem psychologischen Grundsatze, daß ein Wissen, das in der Tätigkeit des betreffenden Subjektes keinen Ausdruck gewinnen soll, sich dennoch einen solchen zu verschaffen tendiert — sogar schädlich ist, so könnte eingewandt werden, daß dieser Erweis nur gültig ist für solche Produktion, welche arbeitsteilig erfolgt. Denn wo immer ein Produkt von einem Einzigen hergestellt werde, da müsse auch die Erkenntnis des Zusammenhangs aller seiner Teile vorhanden sein. Dieser letzte Satz ist natürlich völlig richtig. Aber er ist prinzipiell kein Einwand gegen unsere Thesis. Er ist es deswegen nicht, weil jegliches „arbeiten“ eine sogenannte Arbeitsteilung bereits voraussetzt. Dieser Satz mag paradox erscheinen; aber dasjenige, was ihn paradox erscheinen läßt, ist nur ein Trug, den die Sprache hervorbringt, die den Anschein erweckt, es gehe die Arbeit einer Arbeitsteilung auch sachlich vorher, während in Wirklichkeit nur das Wort „Arbeitsteilung“ von dem Wort „Arbeit“ abgeleitet ist. Wir hatten gesehen, daß das Wort Arbeit in dreifachem Sinne gebraucht wird als Tätig-

Gültigkeit hat. Es ist eine falsche und verderbliche Lehre, wenngleich sie seit Ihering im Schwunge ist, daß der Zweck der Schöpfer des Rechtes sei. Das Recht ist eine alle Zwecke mitbestimmende Kraft, also auch jene Zwecke mitbestimmend, für welche es vorgeblich nur ein „Mittel“ sein soll. Wäre es anders, so müßte jedem Staatsbürger gestattet sein, den Zweck des Rechtes direkt zu verfolgen, und das Mittel Recht zu verwerfen, wenn er es für ein schlechtes Mittel hält. Nur von Wesen, die unter keinerlei menschliche Rechtsbestimmungen fallen, könnte gesagt werden, sie könnten ein zweckmäßiges Recht geben. Wesen, deren Handlungen unter das System der Rechtssatzungen fallen, sind in allen ihren Zwecken bereits durch dieses System bestimmt, also auch in solchen Zwecken, welche eine Angliederung neuer Gesetze an das geltende System verfolgen.

keit, Produkt und Aufgabe. In dem Worte „Arbeitsteilung“ ist es nicht im ersten Sinne gebraucht; denn eine Tätigkeit als solche kann nicht geteilt werden; auch nicht im zweiten Sinne, denn das Produkt, das es ja herzustellen galt, soll nicht geteilt werden. Bleibt also nur der dritte Sinn; und in diesem ist es allerdings im Worte „Arbeitsteilung“ verwendet: es bezeichnet die Teilung einer Aufgabe in einzelne Aufgaben. Nun ist aber die einfachste Teilung einer Aufgabe, welche noch im Einzelwesen verlaufen kann, diejenige zwischen Zweck und Mittel. Diese genügt jedoch noch keineswegs, um von einem „Arbeiten“ zu reden. Erst wenn das Mittelsuchen und -finden eine objektive Regelung erfährt, wodurch die Mittel zu relativ selbständigen Zwecken werden, wenn also die Teilung der Aufgabe schon weiter gediehen ist, reden wir auch bei der Tätigkeit eines Einzelnen von einem „arbeiten“, (ohne daß bereits die Teilaufgaben an mehrere Personen verteilt wären). Auch für diesen elementarsten Fall eines Arbeitens gilt bereits unsere Thesis. Denn wenn auch dieser Einzelne wissen muß, wie seine verschiedenen Einzeltätigkeiten sich zuletzt auf den einheitlichen Zweck beziehen müssen, so darf er doch nicht während des „Arbeitens“ selbst diesen letztbeabsichtigten Zustand im Geiste haben, sondern nur den nächstbeabsichtigten, wenn er nicht „jeden Schritt vor dem vorhergehenden“ machen will. So ist, wenn auch der Zweck als Ganzes seinem Bewußtsein überhaupt noch als ein Wissen angehört, dieses Wissen doch während des Arbeitens nicht vorhanden. Dem „arbeiten“ als solchem ist also auch hier, wenn auch dasselbe Subjekt, das „arbeitet“, den Zweck bestimmte und demgemäß

kennt, der Zweck ein Objektives, das vorausgesetzt ist bei allem „arbeiten“ und das auf dieses gleichsam von außen her als eine bestimmende Kraft einwirkt. Der Zweck hat, wenn er gleichwohl an sich der Prüfung und inneren Diskussion zu jedem Zeitpunkt (also auch während des Arbeitens) unterliegen kann, für dieses „arbeiten“ dennoch eine Art axiomatischen Charakters; diese Teilung der Aufgabe in einen, sagen wir einmal, praktisch axiomatischen Zweck und ein ihm gemäß geregeltes, fortlaufendes Mittelsuchen ist also auch im elementarsten Falle vorhanden. — Spätere theologische und philosophische Reflexion hat mit Recht den Arbeitscharakter, den das Erschaffen der Welt durch Gott durch eine Teilung dieser Aufgabe in sechs Tagen gewinnt, als eine mit der Majestät Gottes und der Einheit der Welt nicht zusammenstimmende Lehre zurückgewiesen und das Erschaffen in die Form eines einheitlichen, augenblicklichen Willensaktes verlegt. — Tritt nun aber im weiteren Verlaufe der Aufgabenteilung der einheitliche Zweck aus dem Bewußtsein der einzelnen Tätigkeiten völlig heraus, so wird das Tätigsein natürlich noch in ganz anderem Sinne zu einem „arbeiten“: der Zweck, der vorher nur für Teile des seelischen Verlaufes objektiv war, aber diesem doch immer noch angehörte, wird nun für das ganze Subjekt objektiv. Der immer loser werdende Zusammenhang wird zuletzt völlig zerrissen; zunächst freilich nur in der Weise, daß die für die Arbeitenden objektiven Zwecke doch auch noch subjektive Zwecke sind, subjektiv für den Leiter des Ganzen. Die Anzahl von Zwecken, die zum Beispiel für wenige Feudalherrn subjektiv, für die große Anzahl Abhängiger objektiv sind, wandern im Laufe

des Entwicklungsvorgangs auch aus diesen Subjekten schließlich in ein einziges Subjekt hinein, in den absoluten Monarchen, dessen natürliche Ohnmacht zur Bändigung so vieler Mittel durch die Harmonielehre des Deismus, resp. seine Konsequenzen für die Staatslehre, gestützt wird. Damit ist freilich der objektive Zweck, der früher an die Einzelnen herantrat, als solcher geleugnet, und die Folge ist, daß der objektive Zweck in die Triebstruktur der einzelnen Subjekte selbst hineinverlegt wird. Das ist die Weltanschauung des Liberalismus, die Betrachtung des Wirtschaftslebens als eines natürlich-vernünftigen Mechanismus: Wer rein für sich „arbeitet", „schafft" damit schon, ohne noch ein Weiteres zu tun, an einem „bestmöglichsten" Zustand der menschlichen Gesellschaft. Ein objektiver Zweck wirkt bereits in seinem scheinbar nur subjektiven Mittelsuchen. Damit ist der erste Zustand, in welchem Zweck und Mittel in den einzelnen Subjekten sind, wieder erreicht, aber im Gegensatz hierzu nicht so, daß der Zweck als ein an das „arbeiten" im Subjekt selbst herantretender dieses regelt, sondern er ist in das „arbeiten" schon als eine geheimnisvoll kooperative Macht hineingedeutet. Erst die Erkenntnis und die Erfahrung, daß aus einer solchen Anschauung und Praxis eine Anarchie des Wirtschaftslebens folgt, zeigt, daß dieser objektive Zweck in dem subjektiven Mittelsuchen aller Einzelnen tatsächlich nicht vorhanden, daß er eine ungeheure Mystifikation gewesen ist. So entwickelt sich aufs neue die Forderung nach einer „planvollen" Gestaltung des Wirtschaftslebens, d. h. eben nach objektiven Zwecksystemen, welche das „Arbeiten" regeln.

Wer aber soll diesen objektiven Plan nunmehr setzen?

Einzelne Herrenmenschen wie zur Zeit des Feudalismus? Dem widerspricht die gesamte Entwickelung des neueren Geisteslebens, wie auch die Entwickelung des modernen Staates. Ein Einziger, etwa ein absoluter Monarch, bedurfte schon bei der noch wenig entwickelten Wirtschaft des 18. Jahrhunderts der Unterstützung durch einen allgemeinen Glauben an die schon ohne sein Eingreifen vorhandene natürliche Güte der aus allen Banden entlassenen wirtschaftlichen Strebungen. In einem noch entwickelteren Wirtschaftsleben, dessen Subjekte diesen Glauben nicht mehr haben, da ihn die Erfahrung widerlegt hat, vermag ein Einzelner erst recht nichts. So sollen die objektiven Zwecke jetzt in allen Einzelnen sein, da sie in Einigen oder in Einem nicht sein können; und sie sollen zugleich nicht in allen einzelnen Subjekten sein, da sie eben doch objektive Zwecke für diese Einzelnen sein sollen. In dieser Antinomie steckt der auf seinen formalsten Ausdruck gebrachte philosophische Gehalt der sozialen Frage. Ihre Auflösung kann nur auf eine Weise erfolgen, nämlich, daß in den Subjekten selbst ein Objektives auftritt und wirkt, nur eben nicht in dem Sinne, in dem es sich der Liberalismus dachte, daß nämlich in dem bloßen „arbeiten" selbst dieses objektive Zweckstreben im geheimen mitgegeben sei, — sondern so, daß es diesem, sich strenge von ihm abscheidend, gegenübertritt. Es ist also ähnlich wie in dem elementarsten Falle der im Subjekte verbleibenden Arbeitsteilung, aber doch wieder in anderer Weise; insofern nämlich in anderer Weise, als durch die im Subjekt auftretenden objektiven Zwecke nicht das Arbeiten nur dieses Subjekts selbst geregelt wird, sondern das „Arbeiten" aller. Neben das „Ar-

beiten" tritt also als ein Neues eine Pflicht zu energischem Mitschaffen an der rationellen Vervollkommnung des gegebenen Staates, der als das Medium erscheint, durch welches die von allen Bürgern als objektiv gültig für alle Bürger erkannten Zwecke auf alle Bürger in der Form eines systematischen Ganzen zurückwirken. Verfassungsmäßig ermöglicht ist zum Beispiel dieses Postulat im Deutschen Reiche durch ein allgemeines Wahlrecht.[1]) Verwirklicht kann es nur werden durch Volkserziehung und Volksbildung. Doch es ist hier nicht unsere Aufgabe, auf diese Frage näher einzugehen und über das „Wie" dieser Volkserziehung zu reden. Nur soviel ist gewiß: Diese Erziehung muß ihr Schwergewicht in der praktischen Philosophie im weitesten Sinne, in den sittlich-rechtlich-politischen, nicht also in den naturwissenschaftlich-technischen Disziplinen, haben. Wir erinnern hierbei an das, was oben über das technische Wissen des Arbeiters gesagt worden ist.

Wie stellt sich nun obige Entwickelung zur oft berührten sozialistischen Theorie? Dieser ist offenbar der Vorwurf zu machen, daß sie die gekennzeichnete Antinomie, anstatt sie in ihrer vollen Schärfe anzuerkennen, mühselig zu verdecken sucht. Sie hat sich das Schwergewicht der Frage, mit der jede Kritik unserer Gesellschaftsordnung beginnen sollte, niemals klar gemacht. Diese Frage heißt: Wie ist ein politisch und rechtlich die objektiven Zwecke mitgestaltender Mann als ein „Arbeiter" möglich? Oder

---

[1] Ohne auf die uns in diesem Zusammenhange fernliegende Frage einzugehen, ob ein gleiches Wahlrecht vernünftig oder unvernünftig ist, ist doch zu bemerken, daß aus den gegebenen Prämissen die Notwendigkeit eines gleichen oder gar eines geheimen Wahlrechts nicht folgt.

die bereits gegebenen Gedanken in die Frage kurz mithereingenommen: Wie ist es möglich, daß ein Mann, der seine Tätigkeit widerspruchslos und ohne Wissen des sachlichen „Wofür" gegebenen Zwecksystemen, die ohne irgendwelchen innigeren Zusammenhang mit seinen Neigungen an ihn herantreten, an bestimmter zugewiesener Stelle einzufügen hat und der die Tendenz hat, in diesem stets wiederholten Einfügen aufzugehen, zugleich ein solcher Mann sei, der die höchsten politischen und rechtlichen Ziele mitbestimmen kann? Dadurch daß die sozialistische Theorie schon in den Begriff des Arbeitens selbst Vernunft und Zweck aufnahm, die Arbeit nach ihr an sich werterzeugend, organisationshervorbringend und in letzter Instanz sogar rechtsgestaltend erschien, der „Überbau" von Politik und Recht so sich gleichsam von selbst durch die reine ökonomische Tätigkeit gezwungen fortwälzte, dadurch war auch die politische Tätigkeit und die gesetzgeberische Funktion des Arbeiters selbst zu einem nebensächlichen Ausdruck seiner Arbeit heruntergedrückt. Der wuchtige Ernst staatsbürgerlicher Pflichten kam hier zu keiner Bedeutung. Darin war und blieb man liberal, daß man einen selbständigen, kräftigen Staat verabscheute, wenn man auch all das wünschte, was nur ein solcher Staat zu leisten fähig ist. Freilich gerieten hierdurch Tat und Theorie in die grausamsten Widersprüche. Denn gemäß dieser Theorie hätte die verfassungsmäßige Stellung der Arbeiter im Staat ja selbst ganz belanglos erscheinen müssen, und im Vertrauen auf die der bloßen „Arbeit" immanente Kraft der Rechtsbildung hätte, streng logisch weitergedacht, eine Wegnahme des allgemeinen Wahlrechts der deutschen Arbeiterpartei als etwas sehr

Gleichgültiges erscheinen müssen. Daß dies nicht der Fall war noch sein wird,, ist gewiß ebenso vernünftig als es ein Zugeständnis ist, daß die Rechtsstellung einer Person wie einer Partei etwas ist, was nicht sozusagen analytisch in ihrer ökonomischen Stellung und Lage mitinbegriffen ist, sondern synthetisch als etwas sehr Wichtiges und hiervon völlig Unabhängiges hinzukommt. Damit eben hebt sich das Dogma von der zweckgestaltenden Kraft der Arbeit selber auf, daß zur Arbeit hinzu stets noch eine politische Gleichheit bezüglich der Beeinflussung der Gesetzgebung verlangt wird. —

Sehen wir nun, wie es sich mit dem „Wofür" im zweiten angegebenen Sinne verhält, d. h. also, ob und wieweit der moderne Begriff der „Arbeit" und des „Arbeitens" einen Hinweis auf die Menschen, resp. ihre Bedürfnisse enthält, für die gearbeitet wird. Wir unterscheiden zunächst scharf zwischen dem wirklichen Schicksal eines Gutes und der Absicht, welche derjenige hat, der es produziert hat. Je mehr die Möglichkeit verschwindet, dieses Schicksal zu erkennen, desto mehr auch die Möglichkeit, die letzte Stelle, an der das Produkt seinen Zweck durch Befriedigung realer Bedürfnisse erfüllt, in die Absicht aufzunehmen. Am einfachsten liegt die Sache noch bei der Arbeit auf Bestellung und solcher, die Bedürfnissen dient, aus denen heraus das Schicksal des Produktes von vornherein schon bestimmt werden kann. In letzterem Falle hat es die Ethik leicht; sie bezeichnet ein Arbeiten, das unsittlichen Bedürfnissen dient, einfach als „schlecht." Wer obszöne Bilder verfertigt oder verhandelt, gewerbsmäßige Kuppelei betreibt, sich mit Auskund-

schaften von Familiengeheimnissen im Privatinteresse abgibt usw., dessen „Arbeiten“ ist unsittlich. Aber freilich sind diese Fälle, wo schon aus der Eigenart des Produktes oder der Zwecke auf den sittlichen Charakter der Arbeit geschlossen werden kann, sehr selten. Denn die sittlichen Qualitäten der Menschen beruhen viel weniger auf dem Mangel oder dem Besitzen unsittlicher Bedürfnisse schlechthin, als auf den Maßen und den Verhältnissen der Bedürfnisse untereinander; weshalb es auch wohl zu verstehen, wenn auch nicht völlig zu rechtfertigen ist, daß bedeutende Ethiker (vor allem Herbart, auch Kant im großen und ganzen) das Gute in einem rechten Verhältnis der Triebe untereinander gesehen haben. Ebenso selten sind im industriellen System die Arbeiten auf Bestellung; aber selbst diese können für die sittliche Schätzung des „Wofür“ nicht in Betracht kommen, wenn nicht die Personen, welche bestellen, dem Arbeitenden bekannt sind und weiterhin die Verwendung des Gutes, das sie kaufen, angegeben wird, d. h. in Fällen, welche die wirtschaftliche und sonstige Entwickelung (vorzüglich die des Verkehres) zu ganz vereinzelten gemacht hat. In allen anderen Fällen der Bestellung und in der ungeheuren Anzahl der Fälle, wo das Arbeitsprodukt noch durch andere arbeitende Hände geht, wie in jenen, wo für den freien Marktverkehr produziert wird, ist es ganz ausgeschlossen, daß der Arbeitende einen auch nur einigermaßen klaren Begriff von den Personen, ihren sittlichen Charakteren und der Gliederung ihrer Bedürfnisse bekommt, denen sein Arbeitsprodukt zum Gebrauche oder Verbrauche dient. Er mag sich die billige, konventionelle Vorstellung machen, daß er für das dunkle Etwas, das man „Gesellschaft“ nennt,

oder für das noch dunklere Etwas, das man „Menschheit“ nennt, arbeitet; aber er wird, wenn er frei von dem mystischen Pathos, das der Zeitgeist mit diesen Namen verbindet, nachdenkt, sich gestehen müssen, daß diese Größen seinem Verstande mindestens ebenso transzendent sind wie die mythologischen Vorstellungen der alten Germanen! Daß freilich diese dunklen Vorstellungen zum Objekt der sittlichen Rechtfertigung des Arbeitenden vor sich selbst bezüglich seines Arbeitens wurden, dies läßt sich andererseits wohl begreifen; für irgend Etwas, so schien es, mußte er doch arbeiten. Die Vorstellung, daß er sein mit Mühe, zuweilen wohl sogar mit Liebe hergestelltes Produkt dem blinden Schicksal eines nur durch Angebot und Nachfrage mechanisch geregelten Marktverkehres überließe, daß er seiner arbeitenden Hände und zuweilen wohl auch Seele Kind hinausstoße in eine ganz dunkle und unsichtbare Welt, in der es Mittel zum Bösesten und zum Besten werden könnte, eben diese Vorstellung war für den Arbeitenden unerträglich. Die gefühlsmäßige Reaktion auf eine solche Lage war, daß ihm diese dunkle Welt, dieses nur geahnte, immer nur in einem minimalen Fragmente und auch hier nur äußerlich sichtbare Gewirre von kaufenden und verkaufenden, genießenden und dahinlebenden Menschen zu einem Götzen wurde, dessen jeweilig sichtbarer Teil ihm zwar gering dünkte, dessen unsichtbarer geheimnisvoller Teil jedoch würdig und erhaben genug schien, für ihn zu leben und zu arbeiten. Eine Frage nach der sittlichen Qualität der „Gesellschaft“ selber hatte ihren Sinn nun ebenso verloren, wie für die mittelalterlichen Scotisten die Frage nach der sittlichen Qualität Gottes oder für Hobbes die Frage nach den sittlichen

Qualitäten des absoluten Monarchen. Die „Gesellschaft“ war selbst Gott und absoluter Monarch, summum bonum, das absolute Prinzip des Sittlichen, an dem der sittliche Wert des Einzelnen erst gemessen wurde. Erst in bezug auf sie bekam jeder Einzelne sein sittliches Licht und seinen sittlichen Schatten. Sie war die Sonne der sittlichen Welt, kein Wort, sondern eine leibhaftige Realität, ein höchstes Wesen (grand Être). Kurz es wurde das äußerst fragwürdige und dunkle Prinzip angenommen, daß das Sittliche nur in der Verbindung der Menschen liege, nicht in diesen selbst, daß sich die Gesellschaft grundsätzlich von allen Einzelnen unterscheide. Die einfache Folge dieses Satzes war, daß dann auch alle Einzelnen sittlich schlecht sein könnten, ohne daß hierdurch die Gesellschaft den Charakter eines summum bonum verlöre. Nach dieser Auffassung schwebt die Gesellschaft immer in den reinen Höhen des Guten, mag es mit den Einzelnen (deren zusammenfassender Begriff sie ist) stehen, wie es will. Betrachtet man diesen Gedanken für sich, ohne an seine Entstehung zu denken, so ist er freilich nur eine ungeheuerliche Absurdität, ein Begriffsrealismus, der sich auf dem Hintergrunde der vorzüglich naturwissenschaftlichen Bildung seiner Vertreter und deren nominalistischen Tendenzen nur um so komischer ausnimmt. Betrachtet man ihn dagegen auf die bereits angedeuteten Motive seiner Entstehung hin, so erscheint er zum mindesten begreiflich. In ihm rechtfertigt sich jener moderne Arbeiter, der nicht weiß, wofür er arbeitet, aber doch auch für das Gute arbeiten möchte. Mit diesen Begriffen „für die Gesellschaft“, „für die Menschheit“ verbunden, bekam der Begriff des

Arbeitens noch einen Beigeschmack von immanenter Vernunft und Güte. Aber auch in diesem Punkte ist dieses Mitdenken von Vernunft und Güte als unrechtmäßig zu bezeichnen. Sogar Max Stirner, was er auch sonst in Leben und Denken verfehlt haben mag, hätte vor diesem Irrtum behüten können; denn er hatte das hochanzuschlagende Verdienst, Feuerbachs Begriff „Mensch" und „Menschheit", diesen mit bunten und tönernen Phrasen aufgezäumten Götzen, zu zersetzen und einmal wieder die klare Wahrheit zu lehren, daß die sogenannte „Menschheit" aus Hinz, Kunz und Peter bestehe! Arbeiten für die Gesellschaft ist nur dann ein gutes Arbeiten, wenn zuvor festgestellt ist, daß diese Gesellschaft aus guten Menschen besteht. Dieser Satz bleibt richtig, wie immer sich auch die Verhältnisse komplizieren mögen, wie schwierig es technisch auch immer sei, dies festzustellen. Und ebenso ist ein „nützliches Glied der Gesellschaft" ein Vermehrer des Bösen, wenn diese Gesellschaft, deren Glied er ist, aus bösen Menschen besteht. „Gesellschaft" und „Menschheit" sind wie jeder Einzelne nicht Prinzip, sondern Material, Objekt sittlicher Schätzung. Aus den gegebenen Sätzen folgt: Da in dem bloßen „Arbeiten" und desgleichen im Abgeben der Arbeitsprodukte keine Gewähr dafür liegt, daß die Arbeitsprodukte sittlichen oder wenigstens keinen unsittlichen Zwecken dienen, so ist es Pflicht jedes Arbeitenden, danach zu sehen und mit seinen Kräften dafür einzutreten, daß das Produkt an seiner letzten Stelle sittlichen Zwecken diene. Wenn uns nun jemand antwortete, daß diese Aufgabe unmöglich direkt zu erfüllen sei, so wäre dies zu selbstverständlich, als daß man einen solchen Einwand

einer Antwort zu würdigen hätte. Aber es wäre nicht im mindesten ein Einwand gegen den Satz selbst. Denn auf welchen technischen Umwegen und bis zu welchem Grade auch immer die einfachen sittlichen Postulate zu erfüllen sein mögen, so bleiben sie selbst doch von felsenharter Gewißheit und lassen sich als Postulate nichts abhandeln. Daß die Arbeitsprodukte sittlichen Zwecken dienen, kann von dem Arbeitenden selbst bezüglich seines eigenen Produktes nicht bestimmt werden; aber dies ist auch nicht dadurch garantiert, daß diese Produkte gesellschaftliche Bedürfnisse schlechthin befriedigen. Jedoch in seiner Eigenschaft als Staatsbürger kann jeder Arbeiter durch die aus dieser Eigenschaft fließende Funktion, die Gesetzgebung zu beeinflußen, sorgen, daß dies geschehe, so zum Beispiel bei Gelegenheit einer Schulgesetzgebung, einer Steuer- oder Zollgesetzgebung oder einer Gesetzgebung bezüglich des Zivil- oder Strafrechts durch Wahl eines bestimmten Abgeordneten, von dem er glaubt, er werde für seine Überzeugung in dieser Sache eintreten und dies Ziel zu erreichen suchen. Wie groß auch die Reihe der Instanzen sein möge, durch die hindurch er jenem sittlichen Postulate diene, und wie weit der Erfolg auch gegenüber diesem letzten Ziele zurückbleibe, so bleibt es doch ein letzter Leitsatz für jeden Arbeitenden, daß es wünschenswert sei, daß sein Produkt in die Hände guter Menschen gelange, resp. daß diejenigen Menschen, in deren Hände es tatsächlich gelangt, gut werden. Und nur wenn er, was an ihm ist, sich solches zum Ziele setzt und nach seinem besten Wissen demgemäß handelt, ist sein „arbeiten" ein sittlich gerechtfertigtes Tun, wogegen es dies keineswegs ist, wenn er sich mit

der dunklen Redewendung zufrieden gibt, er arbeite zur Befriedigung „menschlicher“ oder „gesellschaftlicher Bedürfnisse“. Denn in dem Worte „gesellschaftliche Bedürfnisse“ sind auch die Bedürfnisse zu der ganzen Summe sittlich negativer Handlungen mitinbegriffen, welche gemäß der Moralstatistik in der Gesellschaft einer gegebenen Zeit vorzukommen pflegen, da eben die Menschen zu allem, was sie tun, irgendein „Bedürfnis“ haben, da sie es sonst nicht getan hätten. Auch die vielfach übliche Ausdrucksweise, arbeiten sei sittlich, wenn es „wahren“ Bedürfnissen diene, kann hier nicht genügen. Denn jedes Bedürfnis, das eine Tatsache menschlichen Bewußtseins ist, ist, wenn diese Tatsache, sei es von diesem Bewußtsein selbst oder aber von einem anderen, als solches erkannt wird, auch ein „wahres“ Bedürfnis. Nur wo der dem sogenannten „ontologischen Beweise“ zu Grunde liegende, aber mit diesem leider keineswegs zu Grabe gestiegene metaphysische Gedanke, es gebe Grade der Realität und damit auch der Wahrheit, noch Wirksamkeit auf den Gedankengang übt, ist diese verfehlte Rede von den „wahren“ Bedürfnissen möglich.

Nach dem bisher Gegebenen wird wenigstens dies klar sein, daß der Imperativ „Du sollst arbeiten“ schlechthin ohne nähere bedingende Angaben kein sittliches Gesetz sein kann. Wie alles mittelbare Tun — und wir sahen, daß „arbeiten“ durch und durch ein mittelbares Tun ist — ist die sittliche Qualität der Arbeit abhängig von Zwecken, und zwar von den Zwecksystemen der Organisation und des Rechtes. Erst wenn diese festgestellt und gewürdigt sind, kann über die sittliche Qualität des Arbeitens selbst füglich ge-

redet werden, genau ebenso, wie über den Wert eines wissenschaftlichen Experimentierens erst geredet werden kann, wenn eine Methode hierbei leitet. Nur wenn eine Fabrikorganisation beispielsweise bezüglich Arbeitsart, Arbeitsmaß-, zeit-, ort- und -lohn usw. so geordnet ist, daß sie sittlichen Grundsätzen, die höchsten Prinzipien gemäß sind, entspricht, ist auch das „arbeiten" innerhalb derselben sittlich gut. Es ist objektiv auf alle Fälle böse, wenn dies nicht der Fall ist. Es ist auch subjektiv böse, wenn die Arbeitenden von dem unsittlichen Charakter der Organisation überzeugt sind; und es ist sittliche Pflicht jedes Einzelnen, unter solchen Umständen die Arbeit niederzulegen. Diese sittliche Pflicht ist an sich ganz und gar unabhängig von dem mit der Pflicht der Niederlegung etwa zufällig verknüpften wirtschaftlichen Interesse der Arbeiter. Der Arbeiter kann durch Fehlen anderer Arbeitsgelegenheit, oder durch Mangel an Mitteln, mit seiner Familie an einen anderen Ort, wo solche vorhanden, überzusiedeln, durch das Bewußtsein seiner Ohnmacht, mit passivem Widerstand die Organisation zu ändern, wirtschaftlich motiviert sein, auch in der sittlichen Grundsätzen nicht entsprechenden Fabrikorganisation weiterzuarbeiten, wie solches ja in der Tat öfter vorkommt. Dieser wirtschaftlichen Motivation in diesem Falle nachzugeben ist unsittlich, wie es auch subjektiv unsittlich ist, die Arbeit aus wirtschaftlichen Motiven niederzulegen, selbst wenn die Organisation sittlichen Grundsätzen nicht entspricht. Dagegen kann es wohl als wünschenswert erscheinen, daß bei unsittlicher Organisation die Einzelnen die Erfüllung ihrer Pflichten sich dadurch erleichtern, daß sie in vereinigtem Entschluße,

die Arbeit niederzulegen, also im bewußten Streik dem Herrn dieser Organisation mit der Forderung, sie sittlichen Prinzipien gemäß zu ändern, entgegentreten. Solches Zusammentun der Arbeiter, wie es innerhalb der „organisierten Arbeit“ in den Gewerkschaften und Vereinen geschieht, darf somit nicht als eine „wirtschaftliche Kampforganisation“ angesehen werden, vielmehr als ein Mittel, die Erfüllung der Pflicht, welche jeder Einzelne schon vor dem Eintritt in eine derartige Organisation auf Grund des objektiven Sittengesetzes besitzt, sich dadurch zu erleichtern, daß er auf diese Weise seine Pflichterfüllung soviel als möglich mit seinen wirtschaftlichen Interessen harmonisiert und im übrigen auch hierdurch eine stärkere Macht zur Durchsetzung dieser sittlichen Forderungen erzeugt. Diese Sätze sind so wenig unpraktische „Ideologien“, daß sie vielmehr dem praktischen Idealismus, wie er sich innerhalb größerer Streikbewegungen der letzten Jahrzehnte betätigt hat, recht eigentlich entsprechen. Es handelt sich hier nur darum, den praktisch lebendigen, theoretisch leider latenten, auch in rein sozialistischen Streiks zu Tage getretenen Idealismus auch theoretisch seiner Latenz zu entreißen und lebendig zu machen. Die Richtigkeit dieses Satzes wird sofort klar, wenn man sich frägt, ob und wieweit denn das praktische Benehmen der Arbeiter bei den Streiks der theoretischen Fassung derselben innerhalb der Sozialdemokratie entspricht. Ist es konsequent, wenn Arbeiter, die organisiert und ohne Vertragsbruch zum Streik greifen, andere Arbeitergruppen, die solches aus wirtschaftlichen Gründen nicht tun, als „Verräter an der Sache“, als „unsittliche, charakterlose Menschen“, als „Lumpenproletariat“ usw.

brandmarken, wenn Streiks in der Tat nur wirtschaftliche Kampforganisationen sind? Ist das rechtfertigende Prinzip des Streiks ein wirtschaftliches, so ist es völlig unbegreiflich, warum dasselbe Prinzip, wenn es andere Arbeiter zum Weiterarbeiten motiviert, unvernünftig und schlecht sein soll, wo es im ersten Falle vernünftig und gut ist. Andere wirtschaftliche Interessen zu haben, kann doch zu solch negativer Beurteilung keinen Anlaß geben; sonst müßte jeder Bauer jeden Fabrikanten, jeder Handwerker jeden Fabrikanten gleichfalls als einen unsittlichen Menschen brandmarken, und die Einheit des Sittengesetzes zerbräche in die Tausendfältigkeit der wirtschaftlichen Interessen. Aber auch angenommen, die nichtstreikenden Arbeiter hätten dasselbe wirtschaftliche Interesse wie die Streikenden und erkennten es nur nicht in demselben Maße, so könnte dies zwar Mitleid mit ihrer mangelhaften Einsicht verursachen, nimmer aber eine derartige Kritik. Dieses instinktiv richtige und sittlich wohlbegründete Urteil der streikenden Arbeiter über die Nichtstreikenden (vorausgesetzt, daß der Streik sittliche Ziele hat und nicht in Form eines Vertragsbruches erfolgt) wird durch die theoretische Fassung des Streiks als einer wirtschaftlichen Kampforganisation nicht begründet. — So widerspricht sich innerhalb der Arbeiterbewegung Wort und Tat nicht nur immer im negativem Sinne, so daß die Tat schlechter als das Wort, sondern oft auch im guten Sinne, so daß die Tat besser als das Wort! Dagegen sind diese instinktiv richtigen Urteile durch unsere Fassung des Streiks auch theoretisch gerechtfertigt. Denn es ist sittliche Pflicht jedes Einzelnen, bei unsittlicher Organisation die Arbeit nieder-

zulegen. Diese Pflicht ist also sowohl dem wirtschaftlichen Interesse als auch der Form einer Organisation, in der diese Pflichten machtvoller zur Tat werden können, durchaus primär. Und es ist somit gleichgültig, welche spezifischen wirtschaftlichen Interessen die Arbeiter haben und ob sie diese auch erkennen, und gleichgültig, ob und wieweit sie in die Organisation mit eingefaßt sind: sie haben alle einzeln unter den gegebenen Umständen ihre Pflicht zu tun.

Aber noch ein anderer Widerspruch, und zwar ein solcher prinzipieller Natur, besteht zwischen Theorie und Praxis bezüglich dieser Frage. Nach der Theorie, welche in der Arbeit die Schöpferin aller Werte und aller Kultur sieht, müßte „arbeiten" nicht nur die erste, sondern die einzige aller sittlichen Pflichten sein. Die einfache Konsequenz dieses Satzes wäre, daß ein Niederlegen der Arbeit absolut unmoralisch und darum verboten wäre. Nur wer Vernunft und Güte und alle die schöpferischen Kräfte, die obige Theorie, wie wir sahen, in den Begriff von „arbeiten" einschließt, aus dem Begriff ausschließt und die sittliche Qualität des Arbeitens allererst von den objektiven Zwecksystemen, in denen es durchaus bedingt steht, abhängig sein läßt, hat ein logisches Recht, ein Niederlegen der Arbeit sittlich zu rechtfertigen, um auf eine Änderung der dem bloßen „arbeiten" selbständig gegenüberstehenden Organisation zu dringen. Darum kann die sozialistische Theorie irgendwelche Freizeiten (Sonntag, Feiertage usw.) nur als Zeiten der Erholung von der Arbeit und der Kräftesammlung zu neuer Arbeit rechtfertigen. Denn da die Arbeit die einzige Wertschöpferin ist, so kann in Zeiten, da nicht gearbeitet

wird, nur insofern wieder irgendein Wert gelegen sein, als die während dieser Zeiten zu vollbringenden Tätigkeiten doch wieder kausal auf die Arbeit bezogen werden.

Im Gegensatze hierzu behaupten wir einen von der Arbeit unabhängigen Wert, ja einen den Wert der Arbeit erst recht eigentlich bestimmenden Wert der diese Zeiten ausfüllenden Tätigkeiten und Zustände. Denn eben in diesen Zeiten, da nicht gearbeitet wird, hat der Arbeiter die Pflicht, an der Bestimmung der objektiven Zwecksysteme Familie, Organisation, Gemeinde, Staat, Kirche mitzuwirken. Wie solches des näheren zu geschehen hat, kann zu zeigen nicht unsere Aufgabe sein, da wir es hier nur mit den Prinzipien, gemäß denen diese Pflichten zu erfüllen sind, zu tun haben. Trotzdem wollen wir wenigstens die Anschlußpunkte spezifischer Forderungen, welche einerseits aus diesen Prinzipien hervorgehen, anderseits aber auch zu tatsächlichen Forderungen in dem Kampf der Realitäten selbst geworden sind, aufzeigen, um auf diese Weise den Prinzipien selbst eine schärfere Charakteristik zu geben. Die tägliche Arbeitszeit, wie verschieden sie auch die jeweils besonderen Faktoren, (Schwere der Arbeit, periodisch wiederkehrende Besonderheiten der Absatzverhältnisse, Saisonarbeit, Konkurrenzverhältnisse usw.) gestalten mögen, ist durch die Pflichten des Arbeiters gegenüber seiner Familie als ein den genannten Momenten primäres Moment stets mitbestimmt festzusetzen. Es muß ihm ferner die Möglichkeit gegeben sein, auf den Gang der Staatsgeschäfte in der verfassungsmäßig gewährleisteten Form auch tatsächlich einzuwirken; desgleichen als ein lebendiges und tätiges Mitglied seiner Kirche zu leben.

So müssen alle diejenigen pflichtmäßigen Funktionen, welche sein Einbeschlossensein in die verschiedenen objektiven Zweckzusammenhänge mit sich bringt, die zu ihrer Durchführung notwendige Zeit erhalten. Ein freier Sonntag, an dem der Arbeiter Muße hat, sich auf seine göttliche Bestimmung zu besinnen, Familienangelegenheiten zu ordnen, sich zu bilden und sich zu freuen; Festsetzung des arbeitsfähigen Alters, gemäß welcher der Arbeiter nicht zu früh in die an sich blinde Mechanik der wirtschaftlichen Prozesse geworfen wird; ein freies Vereins- und Versammlungsrecht mit weitgehendem Zugeständnis der Rechtsfähigkeit auch an nichtwirtschaftliche Vereinigungen und Organisationen; vor allem aber eine möglichst weitgehende Bildungsvermittelung — dies alles sind Forderungen, welche an die vorher abgeleiteten Prinzipien einen logisch rechtmäßigen Anschluß finden, wogegen sie auf Grund der Prämissen, wie sie die sozialistische Theorie an die Hand gibt, nur widerrechtlich gestellt werden können. All diese Werte, Muße, Bildung, Freude, Beeinflussung der Staats- und Gemeindepflichten usw., können in letzterer Theorie einen vom „arbeiten" unabhängigen Wert nicht finden, müssen vielmehr von der Arbeit selbst, als der Schöpferin aller Werte, abgeleitet werden, wenn sie Werte sein sollen. Die in einem substantiellen Einheitspunkt zusammengehaltenen verschiedenen Funktionen des Menschen, welche seiner mannigfaltigen Gliedschaft in den verschiedenen objektiven Zweckzusammenhängen entsprechen, werden hier aus aller Substanz losgelöst, und unter diesen alles inneren Zusammenhanges entkleideten Funktionen stellt sich an die Spitze diejenige des Arbeitens, welche die

nähere Bestimmung für alle anderen geben soll. Der Familienleiter, der Gemeindeangehörige, der Staatsbürger, der Kirchenangehörige wird in dem „Arbeiter“ zur Auflösung gebracht, anstatt daß diese Funktionen in einer gegebenen Ordnung, in der die Funktion des Arbeitens die relativ niedrigste Stelle einnimmt, im Wesen des Menschen gleichmäßig substantiiert vorgestellt werden. Die Urteile „der Arbeiter ist Familienleiter, ist Staatsbürger“ usw. erscheinen im ersten Falle als lauter analytische Urteile, im letzteren Falle dagegen als synthetische — um die Differenz einmal in dieser Form auszudrücken. Wenn freilich anderseits eben darüber die herbe und berechtigte Klage erhoben wird, daß der Arbeiter diese Funktionen nicht zur Genüge erfüllen kann, so zeigt sich hierin nur wieder das bereits angemerkte Janusgesicht des sozialistischen Arbeitsbegriffes, der das eine Mal an dem empirischen Arbeiter gebildet, das andere Mal als ein Ideal gedacht wird, in welchem alle jene wertvollen Eigenschaften, welche der empirische Arbeiter nicht hat, aufgenommen werden, um sie dann gleichwohl doch wieder für den empirischen Arbeiter daraus abzuleiten. Auch hier zeigt sich eben, daß auch der Marxistische Sozialismus nur dem Worte nach, nicht aber dem Geiste nach sich von Utopie freihält. Der zweite Begriff des Arbeiters ist eben ein völlig utopischer, und nur indem man ihn, entgegen dem Satze der Identität, mit dem ersten Begriffe, welcher aus der Kritik der wirklichen Zustände hervorging, gleichsetzt und den Widerspruch selbst auf Hegelsche Weise logisiert, wird der Charakter des Nichtutopischen für die Theorie widerrechtlich erreicht.

Neben dieser sozialistischen Theorie gibt es aber noch einen anderen Gedankenzusammenhang, in dem „arbeiten“ einen von objektiven Voraussetzungen unabhängigen Wert gewinnt. Es ist die Auffassung der Arbeit als einer Art Narkose, welche uns über die Leiden der Welt hinwegsetzt. Pascal hat die Arbeit oft in diesem Sinne beurteilt. In den Worten Voltaires: „Travaillons sans raissonner; c'est le seul moyen, de rendre la vie supportable“ klingt — für den Deisten und Optimisten mit seinem freundlichen und hellen Verstande wunderlich genug — gleichfalls diese Auffassung durch. Die schärfste Fassung hat dem Gedanken vielleicht Hieronimus Lorm in folgenden Versen gegeben:

„Nur Arbeit hebet dich hinweg
Aus trübem Weltverneinen,
Sie gibt der Stunde einen Zweck,
Hat auch das Leben keinen.“

Wir wollen selbstverständlich weder dem Dichter noch dem in Aperçüs philosophierenden Denker, dem Weltmanne, das Recht bestreiten, einer Stimmung in wohlgesetzten Worten Ausdruck zu verleihen. Aber etwas ganz anderes bedeutet es, wenn sich eine solche Stimmung zu einem Prinzip ausweiten will, nach dem wirkliche Verhältnisse gemessen und beurteilt werden sollen. Was an seiner Stelle begreiflich, ja sogar liebenswüdig ist, karrikiert, wenn es in einer dogmatischen Form als die Basis einer Lebensanschauung gegeben wird, unter Umständen alle Verhältnisse. Eine philosophisch resp. volkswirtschaftlich systematische Form hat nun auch der Gedanke in der durch die zitierten Verse ausgedrückten Schärfe niemals gefunden. Dies ist auch daraus begreiflich, daß

es ein pessimistisches System, das jede Heilsordnung verleugnete, in der gesamten Geschichte des menschlichen Gedankens nicht gegeben hat. Und nur für ein solches System könnte „arbeiten" als eine narkotisierende Tätigkeit einen sittlichen Wert beanspruchen. Schopenhauers Pessimismus ist hierzu noch nicht pessimistisch genug! Nach seinen Prämissen müsste „arbeiten", das doch vorzüglich Willensäußerung ist, als blind und böse erscheinen, und es gewinnt so zunächst den Anschein als müsse diese Auffassung den vorher aufgestellten Prinzipien entgegenkommen. Wer dies dächte, gäbe sich jedoch einer sehr großen Täuschung hin. Denn nach diesem Standpunkte ist ja der Wille überhaupt böse und blind, also auch derjenige Wille, der sich als ein organisatorischer und vernünftiger im Staate und den übrigen objektiven Zwecksystemen manifestiert. Dadurch daß bei Schopenhauer gute und vernünftige Willenspotenzen überhaupt als ein Nonsens erscheinen und das Gute gerade in eine Verneinung jeglichen Willens verlegt wird, fehlt auch jede Möglichkeit, die an sich blinde Kraft des Arbeitens einer vernünftigen Lenkung zu unterstellen, um sie so sittlich zu machen. Aber gerade dadurch, daß „arbeiten" bezüglich seines Wertes mit den anderen Leistungen des Willens als eine gleichwertige zusammengeworfen wird, steigt es unter diesen anderen Leistungen, also innerhalb der Willenswelt selbst, eben diesen anderen Leistungen gegenüber relativ im Werte. Dieser eigenartige und interessante Vorgang hat sich in dem Nationalökonomen Reinhold[1] vollzogen, der auf der Basis der Schopenhauerschen Metaphysik ein liberales System der Wirtschaft anfzubauen suchte.

[1] Reinhold „Die bewegenden Kräfte der Volkswirtschaft, Leipzig 1898.

Die dieser Metaphysik und ihrer Leugnung eines guten und vernünftigen Willens entsprechende Geringschätzung der objektiven Zwecksysteme führt notwendig zu der für den gesamten Liberalismus wie für die sozialdemokratische Theorie gleichmäßig charakteristischen Bewertung der voraussetzungslosen Arbeit. Der freilich sehr gewaltige Unterschied ist nur dieser, daß der englische Liberalismus, wie ihn Smith verkörpert, aus optimistisch-deistischen Voraussetzungen die Unnötigkeit eines starken, die wirtschaftlichen Angelegenheiten systematisch beeinflussenden Staates beweist, während hier gerade aus den entgegengesetzten, streng pessimistischen Voraussetzungen die Unmöglichkeit eines solchen Staates dargetan wird. Dort heißt es „laisser faire", weil das bloße Gehenlassen selbst schon zu gerechten Zuständen führt; hier heißt es „laisser faire", weil es als unmöglich gilt, das Gehenlassen aufzuhalten, obgleich es zu ungerechten Zuständen führt. Historisch betrachtet könnte man die beiden Auffassungen als Systeme des „aufsteigenden" und „zugrabesteigenden" Liberalismus betrachten. Hatte der englische Liberalismus feste Wurzeln in der ganzen Weltanschauung seiner Zeit, wie er auch andrerseits in der wirtschaftlichen Kultur die Zukunft für sich hatte, durch diese Faktoren gleichsam gerechtfertigt dastehend, so ist dieser Liberalismus jedoch einfach — man entschuldige das harte Wort — als ein systematischer Zynismus zu bezeichnen; und er ist es deswegen nicht weniger, weil er sich in ein pikantes, philosophisches Mäntelchen gehüllt hat. Überhaupt muß gesagt werden, daß die Idee, Schopenhauers Metaphysik zu der Basis eines volkswirtschaftlichen Systems zu machen, zu jenen Erscheinungen in der Geschichte

der Wissenschaften gehört, die keine andere Daseinsberechtigung besitzen, als daß sie ein complementum possibilitatis auch der entlegensten Absurditäten als Antworten auf die Probleme geben. Schon die bloße Tatsache, daß es kaum etwas geben dürfte, was Schopenhauer so gleichgültig gewesen ist wie die Probleme der menschlichen Wirtschaft, daß vorzüglich künstlerische Interessen ihn bei dem Aufbau seines Systems und der Bildung seines Inhaltes geleitet haben, hätte von einem solchen Unternehmen abschrecken müssen. Abgesehen hiervon überlege man sich auch, daß die Schopenhauersche Philosophie gerade eine Abwendung von allem Wirtschaftsleben, welches doch reinstes Willensleben ist, predigt und deshalb nicht nur nicht dazu angetan ist, eine Anweisung zur Lösung der wirtschaftlichen Probleme zu geben, sondern vielmehr gerade dazu, diese Probleme als Probleme zu negieren. Je mehr wir nach Schopenhauer das Gute erstreben, desto mehr geraten wir aus den wirtschaftlichen Zusammenhängen überhaupt heraus, wie denn auch der Asket, die Krone der Menschheit, doch wohl nicht mehr als ein wirtschaftendes Individuum angesehen werden kann! So bleibt es überhaupt völlig unverständlich, wie ein System, das in einer bloßen Erkenntnis und Gefühlsstellung zur Welt die einzig richtige Stellung sieht, zum Prinzip einer Wissenschaft gemacht werden kann, deren vorzügliche Aufgabe es doch stets sein muß, eine praktische Lösung der wirtschaftlichen Zeitprobleme anzubahnen. Kann doch eine solche Lösung nur innerhalb der Willenswelt selbst und nur wieder durch Willen erfolgen, eine Aufgabe, die gar keinen Sinn hat, wenn diese Willenswelt selbst ein als Ganzes

zu Negierendes darstellt. Darum: Aus Schopenhauer Prinzipien der Nationalökonomie entnehmen zu wollen, das heißt — so wunderlich wie kaum ein anderes Unternehmen unserer an wunderlichen Unternehmungen gewiß nicht armen Tage — den Bock melken! —

So sind wir denn zu Resultaten gelangt, welche der „arbeiten" genannten Tätigkeit nicht diejenige sittliche Weihe erteilen, welche die praktische Moral unserer Tage dem „arbeiten" zu geben pflegt. Wir sahen in ihm eine blinde, moralisch indifferente Tätigkeit, die ihren sittlich bösen oder guten Charakter erst durch eine Bändigung, Regelung von seiten objektiver Zwecksysteme erfährt. In diesen objektiven Zwecksystemen, welche stufenförmig von der Familie durch Organisation, Gemeinde, Staat zur Idee des Rechtes selbst aufsteigen, sind aber alle Menschen einbeschlossen. Weder ein einzelnes Subjekt, noch eine Anzahl solcher kann als Schöpfer derselben bezeichnet werden. Wir haben angedeutet, daß die diese Systeme gestaltende Kraft im Lauf der Geschichte immer weniger aus einigen Subjekten gebildet wird, daß sie vielmehr immer mehr in alle Subjekte eingeht. Aber wir sahen zugleich: Nur wenn eine scharfe Scheidung des Subjektiven und des Objektiven in der Persönlichkeit eintritt, fallen wir nicht in den Fehler des Liberalismus zurück, in der bloßen subjektiven Tätigkeit selbst schon eine Mitwirkung an objektiv guten und vernünftigen Zuständen zu sehen.

Können wir es nun vermeiden, doch wieder in diese Konsequenz hineingetrieben zu werden, wenn wir den obigen Satz, daß diese die objektiven Zwecksysteme gestaltende Kraft aus einer bestimmten Seite aller

Subjekte gebildet wird, festhalten? Hier stehen wir auch schon an der Kardinalfrage der Ethik unserer Zeit und zwar an einer Frage, bei deren Beantwortung es nur ein Entweder-Oder gibt. Sie hier zu beantworten, und diese Antwort mit solchen Gründen zu belegen, wie es der Würde dieser Frage entspricht, kann und soll unsere Aufgabe nicht sein. Nur einige auf sie bezügliche Bemerkungen mögen hier am Schlusse ihren Platz finden. Höffding sagt in seiner Ethik: „Aber die Subjektivität (das Gewissen), welche durch das objektive Prinzip (ein solches fordert Höffding) reguliert werden soll, ist immer die Grundlage der Anerkennung dieses Prinzips."[1] Hierauf ist zu antworten, daß es unbegreiflich ist, inwiefern (wenn es überhaupt ein objektives Prinzip geben soll) die Subjektivität, wenn ihr das Richteramt in letzter Instanz zugesprochen ist, ein objektives Prinzip (einmal vorausgesetzt, es wäre das rechte) annehmen könnte, wenn es dem Inhalt dieser Subjektivität widerstreitet. Sie müßte das objektive Prinzip zurückweisen und, da ihr das letzte Richteramt prinzipiell zugestanden ist, rechtmäßig glauben, daß sie recht hätte; das heißt aber, die Subjektivität müßte sich notwendig täuschen. So sehen wir nur, daß, wie man sich auch drehen und wenden möge, man aus der Subjektivität, sei es die eines einzelnen, einiger oder aller, durch kein Zaubermittel je ein objektives Prinzip extrahieren wird. Wer sich darum bemüht, bemüht sich sozusagen um die moralische Quadratur des Zirkels! So lange wir bei dem Suchen nach einem objektiven Prinzip, das für alle Menschen gültig ist, respektiv bei dem Suchen

[1] S. H. Höffding, Ethik, Leipzig 1888, S. 41.

nach Kräften, welche ein solches Prinzip hervorbringen können, nicht über die menschliche Natur überhaupt hinausgehen, kann nicht nur vom Finden, sondern recht eigentlich nicht einmal vom Suchen eines solchen Prinzips rechtmäßig die Rede sein. Das Sittengesetz, das die menschliche Natur selbst setzt, wird immer genau so gut sein wie die menschliche Natur selbst. Auch wenn die menschliche Natur sich fort und fort verschlechterte (an dem objektiven Prinzipe gemessen), so erschiene sie sich doch nie schlechter, weil sie das ihr zugehörige Sittengesetz, als Ausfluß ihrer Natur gefaßt, sich selber fort und fort anpaßte. So wenig ein Wesen merkt, daß es in Bewegung ist, wenn sich seine gesamte sicht- und tastbare Umgebung im selben Sinne mitbewegt, so wenig könnte ein Einzelner merken, daß er schlechter wird, wenn sein Volk — oder ein Volk, wenn die ganze Welt gleichmäßig mit ihm schlechter würde, sofern nicht sowohl dem Einzelnen wie dem Volke eine Berufung an eine außermenschliche, auf alle Fälle über allen Einzelnen schwebende Macht zugestanden und möglich ist. Wenn beispielsweise in den letzten Jahren die Forderung, in der Sozialpolitik kräftig fortzuschreiten, mit dem Argument bekämpft wird, wir müßten, um uns konkurrenzfähig auf dem Weltmarkte zu erhalten, warten, bis andere Staaten in ähnlichem Sinne vorangehen, so gehört dieser Bescheid, wenn er auch in einzelnen Fällen berechtigt gewesen sein mag, prinzipiell angesehen doch derjenigen Klasse von Argumenten an, welche auf jenem gefährlichen sittlichen Relativismus basiert sind, aus dem es kein Entrinnen mehr gibt; in dem ein von allen Subjekten unabhängiges objektives Sitten- und Rechtsprinzip

und ein ein solches voraussetzender vertrauensvoller Appell an seine siegende Kraft grundsätzlich geleugnet wird. Sieht jedes Volk auf das andere, ehe es sich zu einem politischen Vorgehen entschließt, so muß das Ganze sinken, während jedes klug vor dem andern zu sein meint, während im anderen Falle, auch wo eine augenblickliche Schwächung der wirtschaftlichen Kraft zu erwarten ist, das Bewußtsein, einem objektiven Sitten- und Rechtsprinzip gemäß zu handeln, wie das schlichte Vertrauen auf den endlichen Sieg dieses Prinzips in der Welt auch die Kraft gibt, nach seinem Gebote vorzugehen. Auch der Bescheid, unsere Argumentation sei deshalb unrichtig, weil es auf alle Fälle einen Appell an die Geschichte gäbe, der einem an einem bestimmten Zeitpunkt sinkendem Volke, ja sogar einer sinkenden Menschheit die rechten Wege weisen könnte, ist unhaltbar. Denn daß wir diesen Zeitpunkt, den wir zur Untersuchung herausgreifen, gerade in der heutigen Zeit oder in irgendeiner bestimmten anderen nehmen, kann, wenn dieser Satz wahr ist, und das heißt für alle Zeiten gültig ist, nicht gefordert werden. Da wir aber annehmen müssen, daß die menschliche Geschichte endlich ist, also einen Anfang hatte, so darf uns nichts im Wege stehen, zum Versuche gerade den Anfangspunkt herauszugreifen. Hier gibt es aber keinen Appell an die Geschichte. Darum gilt obiger Satz nicht für jeden Zeitpunkt der menschlichen Geschichte, ist also nicht allgemeingültig und demgemäß nicht haltbar. Anderseits aber ist dies Argument deshalb unstichhaltig, weil in der Geschichte Böses und Gutes eng zusammenliegt, ja sogar in kausaler Abhängigkeit vielfach

miteinander steht, und jede Scheidung zwischen Wesen und Schein (wie sie beispielsweise Hegel vorgenommen) ein objektives Wertprinzip, das auch im Menschen lebendig geworden, bereits voraussetzt.[1] So lange wir in der Geschichte bleiben, so lange bleiben wir ebenso sehr in der menschlichen Subjektivität befangen als wir in der jeweils lebenden Menschheit bleiben. Abgesehen hiervon kommt noch das wesentliche Moment von individueller Eigenart und Würde hinzu, welches jeder historische Moment für sich hat, etwas, was sogar der geschichtsgläubige Hegel mit dem antithetisch übertreibenden Satze anerkennen mußte, daß wir aus der Geschichte lernen, daß man niemals aus der Geschichte etwas gelernt hat. Ist es aber zugestanden, daß jedes Volk zu seiner Zeit eine ihm eigentümliche Bestimmung und hieraus folgende Aufgabe besitzt, deren Durchführung ihm, gemäß einem objektiven Prinzip, in bestimmter Weise obliegt, und des weiteren, daß es die Kenntnis dieser rechten Durchführung der Forderung der Stunde niemals restlos aus der Geschichte lernen kann, so muß auch der Gedanke, welcher die Geschichte zu einem fortwährenden Epigonentum verdammen möchte, als ungenügend abgewiesen werden. So werden wir notwendig zu einer transzendenten Größe fortgetrieben, welche ein für alle Menschen gültiges Gesetz in sich trägt, und an welcher alle Subjekte bei der Durchführung ihrer besonderen Pflichten, vor allem bei ihrem Mitwirken an der Gestaltung der objektiven Zwecksysteme, Anteil haben müssen, wenn sie dieselben recht gestalten wollen, —

[1] Vgl. hierzu meine Ethik, II. Aufl., Halle 1921 und Geschichtsphilosophie, Bd. IV dieser Schriften.

alles Bedingungen, unter denen allein, wie wir gezeigt haben, „Arbeit“ sittlich gut sein kann. So sucht auch unser Problem wie jedes echte Problem letztlich seine endgültige Lösung in der Metaphysik, ohne welche ethische Lehren stets ohne logischen Halt und ohne die befreiende Kraft eines lebendigen Glaubens sein werden.

Arbeit und Weltanschauung.[1]

Die Worte, die ich heute zu Ihnen sprechen möchte, sollen versuchen, eine Brücke zu bauen von der religiös-moralischen Auffassung der Arbeit zu den schweren und harten Forderungen des Tages, wie sie herauswuchsen aus unserer Niederlage. Sie sollen ihren Abschluß finden in der Antwort auf die Frage, — die schwerste und zentralste Frage der Gegenwart vielleicht für unser leidendes Volk —: Wie können und sollen neue, lebendige religiöse und moralische Motoren in unseres Volkes Seele entwickelt werden, die ihm den Willen, die Kraft, und die Lust und Freude zur Arbeit wieder zurückgeben, Kräfte, die allein unser Volkstum, unseren Staat, indirekt auch unsere deutsche geistige Kultur hinüberretten können über den Abgrund, der uns angesichts der Ententeforderungen und der durch sie vergrößerten Gefahr des Fortschrittes des Bolschewismus nach Westen immer noch bedräut. Nicht von den vielen Fragen der Gesetze, der Einrichtungen, der ökonomischen und technischen Maßregeln, durch die wir schon vorhandenen Arbeitswillen und in den Seelen bereitliegende Arbeitskraft unter Wahrung des ökonomischen Prinzips in die rechten fruchtentfaltenden Kanäle leiten können, soll hier die Rede sein. Auf den je in

[1] Vortrag 1920/21; bereits veröffentl. im Jahrbuch Kath. Akademiker 1921.

der Seele des Menschen wurzelnden Willen und die Kraft und Lust zur Arbeit, auf das Problem ihrer Erweckung kommt es mir an.

Diese ethisch-psychologische Frage — wurzelnd schließlich in einer religiösen — scheint mir heute recht mangelhaft gestellt. Noch weniger ist sie gut beantwortet. Die Einsicht freilich, daß nur ein neuer Arbeitsgeist, eine neue Arbeitsfreude, ein neuer Arbeitswille uns retten könne vom Untergang, ist nicht nur in erfreulichem Maße da, sie wird sogar mit fast ermüdender Weitschweifigkeit von unserem gesamten öffentlichen Schrifttum, allen öffentlichen Rednern, und von der Presse aller Parteien — mit Ausnahme zum Teil der Unabhängigen und des Spartakusbundes — täglich wie mit einer Stimme wiederholt. Aber weit ist der Weg von der Einsicht, daß gearbeitet werden müsse, zu dem lebendigen Willen eines Jeden zur Arbeit. Und noch weiter ist der Weg von der Not zur Tat, welche die Not kühn beseitigt! Die in unserem Volke vielverbreitete Anschauung von der erfinderischen und schöpferischen Kraft des Bedürfnisses und der Not, von der „heiligen Not", wie man so gerne sagt, und die dann folgerichtige Erwartung, die Kraft zur Arbeit werde sich schon von selbst einstellen, wenn man nur die Not zur Arbeit recht kräftig vor Augen rücke — ich habe sie nie geteilt. Nicht die noch so tiefgefühlte Not entscheidet, sondern die Kraft, die geistige Auffassung der Arbeit und das lockende Ziel. Not kann vorhandene freie, spontane Kräfte auslösen. Not kann sie lenken in die Bahnen der gegebenen Bedürfnisse: Kräfte schaffen kann sie nicht. Es ist hier wie beim Gebet: „Not lehrt beten" — aber nicht anbeten. Ist die Not zu groß

oder ist sie zu schwer, oder ist der notleidenden Kreatur in ihrer Not die helle, lockende, ladende Aussicht genommen, die lächelnde Zukunftsaussicht auf Sinn und Ziel ihrer Arbeit, oder ersetzen diese Zugmotoren des Wollens nicht machtvolle, aus einer höheren Welt inspirierte Stoßmotoren moralisch-religiöser Art, dann ist der Not Folge — die Verzweiflung. Nur eine absolute, vom Schicksal des Arbeitsproduktes unabhängige, gottgebotene Pflicht zum Arbeiten, deren Erfüllung — auch wenn die ganze Welt vor Vollendung der Arbeit zugrunde ginge — dennoch auf eine heimliche Weise dem Heile der Gott gehorsamen unsterblichen Seele des Arbeitenden und dem Gesamtheile der Welt dient, kann dann über jene Verzweiflung hinausführen, über jenes Gefühl des von Jägern und Hunden umstellten Wildes, das um sich blickend sieht: wohin ich renne, ich renne ins Verderben. Wenn dieses Gefühl die Seele ergriff, ist es fast nur mehr eine Frage der äußeren Besitzverhältnisse des Subjektes, nicht mehr eine Frage des Menschen, ob sich diese notgeborene Verzweiflung mehr äußert in Revolution, Aufstand, Zertrümmerung des Bestehenden — also spartakistisch-bolschewistisch — oder in unsinnigen Luxusausgaben, in Verschwendung, Vergnügungssucht, wie wir sie heute in gleichem Maße wie die ersteren Erscheinungen wahrnehmen. Es gibt eine Verzweiflung der Armen und es gibt eine Verzweiflung der Reichen; sie äußert sich verschieden, und ist doch von derselben Natur.

Lassen Sie uns — ehe ich zu dieser großen Frage unseres Volkes einige Bemerkungen mache — daher zuerst die umfassendere Frage stellen: Ist die rechte

seelische Auffassung der Menschenarbeit und die rechte Wertung der Arbeit unter uns selbst und im deutschen Volk genügend verbreitet? Welches ist die rechte Arbeitsauffassung? Die „rechte", das heißt also eine, die weder eine Überwertung noch Unterwertung der Arbeit darstellt. War sie verbreitet im deutschen Volke nicht nur von heute, sondern auch in dem deutschen Volke von gestern, also auch in der Zeit vor dem Kriege? Ich persönlich kann mich nicht beruhigen mit der hier so geläufigen Antwort: daß früher alles herrlich gewesen, da Deutschland das „arbeitstüchtigste Volk der Welt" gewesens sei, jetzt alles schlechter sei; früher Deutschland das arbeitswilligste, ja -gierigste Volk der Welt gewesen und jetzt das arbeitsscheueste der Welt geworden sei. So etwas ist erstens eine Unmöglichkeit. Ein Volk wechselt nicht in kurzer Zeit seinen Charakter und seine moralische Konstitution wie ein Hemd — auch nicht durch die eingreifendsten äußeren Ereignisse! Ermüdung, Nervosität, schlechte Ernährung usw. genügen nicht zur Erklärung; die Arbeitsscheu findet sich auch in Kreisen, wo diese Ursachen fehlen. Ferner: Die Frage nach der rechten Arbeitsauffassung und -wertung ist keine Frage der bloßen Quantität des Arbeitswillens und der Arbeitswertung; das Zuviel wie das Zuwenig des Arbeitswillens kann beide Male von der rechten Auffassung abweichen. Es ist vielmehr eine Frage der Qualität der Auffassung und Wertung; es ist eine Frage der rechten Einstellung der Arbeit und ihres Wertes in das geistig-seelisch-leibliche Gesamtleben des Menschen und seines objektiven Wertreiches, in seinen irdischen Schicksalsgang. Das Verhältnis der Arbeit zum übersinnlichen Daseinsziel des Menschen bildet die Kernfrage. Ich

habe in einer Schrift „Die Ursachen des Deutschenhasses“[1] in einem besonderen Abschnitt gezeigt, daß die im Verhältnis zu anderen Völkern maßlose und die ganze Welt mit steigendem Hasse erfüllende, besonders materielle Überarbeit des deutschen Volkes — seit 1870 — keineswegs nur durch Bevölkerungswachstum, Abnahme der Auswanderung, Notwendigkeit der Warenausfuhr zwecks Volksernährung und analoge Ursachen bedingt war, sondern sich an erster Stelle als ein moralisch-geistiges Phänomen mit (dort nachgewiesenen) eigentümlichen, historischen Ursachen darstellt; daß diesem neudeutschen preußischen Arbeitsgeiste — besser dieser Arbeitsüberhastung — gegenüber gar vieles zu kurz kam, was nicht minder zu gleich hohen, wenn nicht höheren und höchsten Werten eines Volkstums gehört als die Arbeit. Ich nannte dabei den freien Gottesdienst, Gebet, Sammlung, Sonntagsheiligung — ora et labora, nicht labora et ora heißt die tiefe Weisung des hl. Benedikt. Ich nannte die Form des Arbeitsproduktes, die national bestimmte, edle, anziehende, gewinnende, und noch mehr die Form des deutschen Menschen und seiner Seele selbst — denn um des Menschen und seiner Seele willen ist die Arbeit da, nicht der Mensch für die Arbeit. Ich nannte die höhere, edlere, geistige Kultur in allen Formen, die über die Fachwissenschaften hinaus, verglichen mit älteren Zeiten des deutschen Volkes und mit anderen Völkern, bei uns minder und anarchischer als in jedem anderen Volke war. Ich nannte den Sinn politischer Mitverantwortung und öffentlicher Betätigung in Kirche, Staat, Gemeinde seitens des Bürgers, der wie nirgends sonst

[1] Leipzig, 2. Aufl. 1919, Neuer Geist-Verlag.

in der Welt ertrank in der Arbeit, in seinen Geschäften und seinem Fach. Ich nannte endlich den berechtigten Sinn für edlere Lebensfreude und durchseelte Genußformen in Familie, Haus, Geselligkeit und für sinnvolle Erholung und Ruhe und anderes mehr. Wenn ich nun heute — nach so tief geänderter Lage des deutschen Volkes — über die Ursachen der mangelnden Arbeitsfreudigkeit und über mögliche Abhilfe von diesem für uns tödlichen Übel nachdenke, so führe ich dies neue, dem Stande des deutschen Volkes vor dem Kriege entgegengesetzte Extrem durchaus nicht auf eine entgegengesetzte innere Arbeitsgesinnung, -auffassung und -wertung zurück, sondern durchaus auf dieselbe unzureichende und unrichtige Arbeitsgesinnung und -wertung großer Teile des deutschen Volkes, — nur bei grundlegend veränderten äußeren Umständen. Das „Zuviel" von damals und das „Zuwenig" von heute hat also vielleicht dieselbe innere moralisch-psychologische Ursache — und dann müßte der wahre Gesinnungswechsel erst kommen, der uns über diese falsche Einstellung hinausführt. — Blicken wir heute darum hin auf die christliche Auffassung der Arbeit, ob sie uns nichts Besseres lehren könne. Umreißen wir sie kurz in ein paar Hauptzügen, sie zugleich hineinstellend in den Kreis einiger typischer, mehr oder weniger abweichender Auffassungen der Arbeit von seiten anderer herrschender Weltanschauungskreise:

Nicht um im Schweiße seines Angesichtes in der Erde Staub zu wühlen für seines Leibes Notdurft, — erhobenen Hauptes Gott und den Himmel im Angesichte, in freier Betätigung seiner Kräfte, schritt der paradiesische Mensch dahin. Der „Urstand" kennt wohl

jene freudige, leichte und doch fruchtbare Betätigung der Kräfte der Seele und des Leibes, die auch noch in der Arbeit des von Gott abgefallenen Menschen stecken kann, sich hier aber rein nur betätigt in zweckfreiem Spiel und Sport. Mehr noch als Sport und Spiel mag uns einen Begriff vom Urstande geben die heitere, freie, souveräne Art des künstlerischen Schaffens edler Formgebilde — aber auch dem Genius nur in ausgewählter Stunde zu eigen. Nicht aber kennt der „Urstand" die Mühe, das Leiden und die Not der Arbeit, die schmerzhafte Beugung des Eigenwillens und der widerspenstigen Konkupiszenz unter ein fremdes Sachgesetz, den peinvollen Selbstzwang und teilweisen Fremdzwang,[1] die nach christlicher Anschauung von der Arbeit des erblichen Sündenstandes gleich der Konkupiszenz als seiner Ursache auch durch Christi Erlösungstat nicht als dauernder Zustand aufgehoben wurden. Im Urstand gilt: Staat ja, Zwangsstaat mit repressiven Gesetzen nein; Eigentum ja, staatlich durch Strafandrohung geschütztes Privateigentum nein; freies, im Kleinen gottgleichnishaftes Schaffen ja, Arbeit = Mühe nein. So trägt für die christliche Auffassung die Arbeit an erster Stelle den Charakter der Strafe für den „Fall" des Menschen.[2] Diese viel befehdete Bestimmung der christlichen Arbeitslehre ist von tiefeinschneidender Wichtigkeit. Viele der modernen sogenannten Positivisten und Pragmatisten bestreiten den alten Satz, daß der Mensch „homo sapiens", sei und es sein ursprünglich auf Gott hingerichtetes reines ungeschwächtes Vernunftvermögen sei, das ihn

[1] Vgl. hierzu 2. Aufsatz dieses Bandes „Arbeit und Ethik".

[2] Dieser Fall ist hier nicht das historisches Faktum, sondern als eine dauernde Tendenz der menschlichen Natur gemeint.

wesenhaft vom Tiere ursprünglich geschieden habe. Sie erklären, der Mensch sei „homo faber“ und seine Vernunft habe sich erst in und durch die Arbeit an den Dingen gebildet. Schon der griechische Philosoph Anaxagoras frug, ob „der Mensch Hände habe, weil er vernünftig sei, oder ob er vernünftig sei, weil er Hände habe“.[1] Die Positivisten ergreifen den zweiten Teil dieser Alternative und machen den Menschen zu einer Art Emporkömmling aus der untermenschlichen Natur. Dieser „Mensch“ ist nicht „erschaffen“; er hat kein Kreaturgefühl und keinen Dank gegen seinen Schöpfer; er hat sich sozusagen selbst erarbeitet. Alle Theorie und Wissenschaft gäbe hiernach nicht objektive Wahrheit, sondern nur „Arbeitsregeln“. Die Philosophie, die Kunst, die Musik — (bei Bücher zum Beispiel in seinem Buche „Arbeit und Rhythmus“), — werden als bloße Begleiterscheinungen und Folgen der Arbeit abgeleitet.[2] Religion wird den marxistischen Sozialisten ein symbolisches Bild von den Herrschaftsverhältnissen der verschiedenen Klassen und ihrer Stelle im Prozeß der Produktion. Auf die mit gallischer Schärfe gestellte Frage des trefflichen französischen Mathematikers H. Poincaré, ob wir darum am Himmel die mechanischen Gesetze des Weltalls suchen, um bessere Maschinen zu bauen, oder ob wir Maschinen bauen, damit immer mehr Menschen Muße finden, frei den Himmel oder anderes zu erforschen, sagen die Positivisten das erstere. „Bildung ist Macht“, „Wissen ist Macht“, behaupten sie mit Bacon. Kein Wunder, daß in ihrer Weltanschauung der Arbeit

---

[1] Vgl. meinen Aufsatz „Zur Idee des Menschen“ Umsturz der Werte, I. Leipzig. III. Aufl. 1923.

[2] Vgl. zu Obigem den folgenden Aufsatz „Arbeit und Erkenntnis“.

ein Platz angewiesen ist, den die christliche Auffassung — hier mehr übereinstimmend mit der antiken — ihr versagen muß. Die katholische Auffassung vor allem stellt das beschauliche Leben prinzipiell höher als das praktische Leben. Nur darin liegt die Rechtfertigung des Mönchsstandes. Jenen aber ist die Arbeit die „einzige Schöpferin alles Fortschrittes und aller Kultur" (Kommunistisches Manifest); ja sie reden sogar von einer „Religion der Arbeit". Oder wie Dietzgen[1]) sagt: „Die soziale Demokratie ist insofern die wahre Religion, die alleinseligmachende Kirche, als sie den gemeinschaftlichen Zweck (der Religion) nicht mehr auf phantastischem Wege, nicht mit Bitten, Wünschen und Seufzen, sondern auf realem, tatkräftigem Wege, wirklich und wahr, durch gesellschaftliche Organisation der Hand- und Kopfarbeit erstrebt. Arbeit heißt der Heiland der neueren Zeit. Wie Christus schon eine große Anzahl Proselyten gemacht hatte, bevor sich seine Kirche organisierte, so hat auch der neue Prophet, die Arbeit, schon seit Jahrhunderten gewirkt, bevor sie in der Gegenwart daran denken kann, sich auf den Thron zu setzen und das Zepter in die Hand zu nehmen. Mit den Attributen der Gottheit, mit Macht und Wissenschaft, ist sie nunmehr ausgerüstet. . . . Wenn es irgend etwas Heiliges gibt — wir stehen hier vor dem Allerheiligsten. Es ist kein Fetisch, keine Bundeslade, kein Tabernakel und keine Monstranz, sondern das reale sinnliche Heil des gesamten zivilisierten Menschengeschlechtes. . . . Wie aus dem Unrat der Werkstätte, dem verzehrten Material und dem Schweiß des Arbeiters das neue Produkt herrlich und schimmernd hervor-

[1] Dietzgen „Religion der Sozialdemokratie" S. 5 ff.

geht, so erwuchs aus der Nacht der Barbarei, aus der Knechtschaft des Volkes, aus Unwissenheit, Aberglauben und Elend, aus verzehrtem Menschenfleisch und Blut, schimmernd und prächtig beleuchtet vom Lichte der Erkenntnis oder Wissenschaft, der Reichtum der Gegenwart. Dieser Reichtum bildete das solide Fundament für die sozialdemokratische Hoffnung. Unsere Hoffnung auf Erlösung ist nicht auf ein religiöses Ideal, sondern auf einen massiven, materiellen Grundstein gebaut." Diese „Religion der Arbeit" kennen Christen nicht. Ja, sie finden sie in ihrem gesunden Lebensrealismus sogar ein wenig grotesk. Ein Mann, der hundert Meter unter der Erde im Schachte arbeitet, der immer dieselbe Muskelgruppe monoton betätigt — befindet er sich durch diese seine Arbeit schon in einer religiösen Geistesverfassung? Schon die Frage klingt wie bittere Ironie. Eitles Gerede sind auch Behauptungen wie jene des französischen Sozialisten Charles Fourier, daß in einem kommunistischen „Harmoniestaate" die Arbeit reinstes Vergnügen werden könne, so daß sich in ihr alle Leidenschaften der verschiedenen Menschentypen, wenn sie nur durch die Kunst der Organisation der Gesellschaft in fruchtbare Bahnen gelenkt seien, frei ausleben können, — durch diese Organisationskunst gleichsam wie der Dampf durch die Maschinenstruktur gezwungen, der Steigerung der Kultur zu dienen. Wir sehen darin nur die alte, allem Sozialismus wesentliche Überschätzung der Organisationsfragen gegenüber den Gesinnungsfragen. Schlichter Wirklichkeitssinn fordert sogar das Geständnis, daß die Arbeit in der Entfaltung der Zivilisation mit fortschreitender Arbeitsteilung und -zerlegung — im Maschinenzeitalter zumal — immer

weniger eine Lust geworden ist.[1] Gewiß gibt es mannigfache Freudequellen, die schon in der Tätigkeit des Arbeitens selbst liegen — ganz abgesehen vom Arbeitsprodukt, seinem Gebrauchs- und Tauschwert: die Auswirkung, Steigerung und Übung der in der Arbeit aktiv werdenden geistigen Potenzen und Anlagen; die zielsichere und in gewissen Grenzen wohltätige Spannung der Körperteile und ihrer Funktionen; das glückvolle Macht- und Könnenserlebnis, wenn die Materie sich beugt unter des Menschen — des Herrn der Schöpfung — kühner Hand und zu sinnvoller Form sich zusammenschließt. Es gibt einen Abhärtungs-, Ertüchtigungs- und vitalen und seelischen Entfaltungswert der Arbeit für den Organismus. Aber nur die höheren geistigen Arbeitstätigkeiten, ferner diejenigen, die, wie zum Beispiel die landwirtschaftliche Arbeit, den ganzen Menschen in Anspruch nehmen — also ein sehr kleiner Teil heutiger Menschenarbeit — enthalten diese Freudekomponenten in höherem Maße. Im allgemeinen gilt: Arbeit fordert herbe Überwindung der Triebimpulse, Selbstbeherrschung, sklavische oder freie demütige Beugung des Menschen unter fremde Sachgesetze; fordert Leiden und herbe Mühsal. Die Kulturgeschichte lehrt, wie fremd der natürliche Mensch zunächst der Arbeit gegenüberstand, wie er in den älteren Zeiten der Völkergeschichte nur unter härtestem Zwang (Sklaverei, Leibeigenschaft) sich ihr unterwarf. W. Sombart hat in der zweiten Auflage seines Buches „Der moderne Kapitalismus“ in eingehenden Nachweisen gezeigt, in welch unerhörtem Maße noch gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts große Massen das vagabundierende Leben

[1]) Vgl. hierzu den Aufsatz „Arbeit und Ethik“.

auch hochentlohnter Arbeit vorzogen. Werner von Siemens gibt in seinen Lebenserinnerungen ein Bild der Schwierigkeiten, die Bevölkerung des Kaukasus zur Arbeit anzuhalten.

Verzichtet darum die christliche Auffassung der Arbeit auf den Begriff der echten, tiefen „Arbeitsfreude“? Keineswegs. Aber diese Freude ist für sie eine mehr indirekte, eine Freude, die nicht so sehr erwächst aus der psychophysischen Tätigkeit selbst, als aus der geistigen Auffassung der Arbeit — an ihrem Bilde und Sinn vor dem Geist. Es sind hohe Tugend- und Sinnwerte, die dem Christen ein wunderbares Licht aus der Sonne der Religion in die Dumpfheit und Härte schon des Arbeitsprozesses selber hineinwerfen. Nicht nur Strafe ist nach dieser christlichen Auffassung die Arbeit; sie ist auch ein „Heilmittel“ und eine „Läuterungsmittel“ für den gefallenen Menschen. Hinter der treuen und demütigen Arbeit seiner Hände wächst im Innern des Menschen wie von selbst, und um so mehr, je weniger es im Arbeitsakt unmittelbar bezweckt wird, etwas Königliches, Reines, Großes, Freies leise empor: eine immer selbstlosere und gerechtere Seele — eine Seele, die freier und freier wird von der Empfindung und der Triebe Banden, von der Verstrickung in den „Bauch“ und der Vergaffung in den glitzernden Schein der Kreatur, die ursprünglich jene aversio a deo und conversio ad creaturam bewirkte, um derentwillen die Pflicht zur Arbeit von Gott dem Menschen auferlegt wurde. In der wahren Arbeit verliert nach dieser christlichen Auffassung der Mensch nicht seine Seele an den Staub, dem er Formen gibt; er gewinnt diese Seele und gibt ihr zunehmend Freiheit und selbständiges Wirken.

So meint es Schell in den Worten: „Das Evangelium Jesu ist ein Evangelium der Arbeit und des Kampfes; aber die Arbeit soll den Menschen unsterblich machen. Man soll eine Arbeit und einen Kampf wählen, welche die Kraft, die sich ihr widmet, nicht hinsiechen macht und nicht verzehrt, sondern verjüngt und verewigt“. Aber freilich: Dieser hohe asketische Wert, der seit den ältesten Zeiten der Arbeit von christlichen Geistesführern zugesprochen ist — vielleicht am tiefsten und schönsten von Benediktus in seiner Regula —, dieser Wert der Arbeit nicht zunächst für Welt, Volkswirtschaft, Bedürfnisdeckung, sondern für den Menschen selbst und für seine Seele, fordert auch, daß der arbeitende Mensch, der Arbeiter niemals ganz im Reiche der Arbeit aufgehe; fordert, daß er immer auch noch in einem Reiche über und neben seiner Arbeit wohne, daß er als Seele wohne im unsichtbar-sichtbaren Gottesreiche als dessen Glied und Bürger; fordert ferner, daß er genug Muße, Freiheit und Ruhe zu jenem Akte der Sammlung habe, in der er sich immer neu auf diesen höchsten Wert seiner Arbeit besinnen kann.

Die Arbeit wird nach christlicher Auffassung ferner durch einen Zentralbegriff des christlichen Glaubens durchleuchtet und geadelt: das Opfer. Auch hier stehen wir noch nicht bei jenem Wert der Arbeit, bei dem die naturalistischen Weltanschauungen zumeist beginnen; jenem Wert, den sie allein nur in ihrer Bedeutung für Existenzerhaltung, Bedürfnisbefriedigung, Wohlfahrt usw. sehen können. Gott hätte nach christlicher Anschauung vermöge seiner Allmacht auch ein Universum schaffen können, in dem die tote und untermenschliche Kreatur in all dem Vernunftsinne, in all der Form und der

Zweck-Mittelbeziehung eines Trittbrettes für die Füße der höchsten Kreatur des Weltalls, für den Menschen, bereits vollendet wäre, welche sie vielleicht einst nach Ablauf aller Geschichte von Kultur und Zivilisation einmal annähernd annehmen wird. Aber es gefiel Gott, den Menschen höher zu adeln, als er so getan hätte: es gefiel ihm, den Menschen mit einem Abglanz seiner eigenen freien schöpferischen Kraft im Kleinen auszustatten, ihn in gewissem Sinne zu seinem Mitarbeiter zu erheben. Sollte der Mensch diesen Adel einer vernünftigen Freiheit und Spontaneität besitzen, sollte der Mensch für das Werden nicht nur seiner Seelenmacht selbst, sondern auch für das Werden des möglichen vollkommenen objektiven Vernunftsinnes dieser Welt als Ganzes etwas bedeuten — als Mitvollstrecker, als Erlöser und Herauslöser des in den geschaffenen Substanzen und Kräften potentiell schlummernden Vernunftsinnes —, so mußte Gott, wenn auch im Rahmen hoher unverbrüchlicher Naturgesetze, diesem Universum soviel Plastizität, Unbestimmtheit, Aufnehmbarkeit für die freie Tat und Formungskraft des Menschen geben, daß der Mensch jener seiner Bestimmung göttlicher Mitarbeiterschaft nachkommen kann. Dies freilich unter einer sittlichen Bedingung: daß der Mensch sich im Kleinen, analog wie sich Gott in Christo für den Menschen opferte, auch seinerseits aufopfere für jenen universalen Bestimmungssinn der ganzen untermenschlichen Welt, dadurch, daß er das Siegel des vernünftigen Geistes, die vernünftige Form, der für sie aufnehmbaren untermenschlichen Kreatur aufdrückt. Die hieraus folgende Pflicht des mit seinen Brüdern vereinten Menschen, die außer-

menschliche Welt zu ihrer eigenen Vernunftbestimmung gleichsam hinaufzutragen, indem er sie richtig erkennt, liebt und bearbeitet, ist früher und ist unabhängig von dem, was die Arbeit durch die Rückbeziehung ihres Produktes auf des Menschen animalische Bedürfnisse leistet. Und in diesem Sinne, aber auch nur in diesem Sinne, gilt das alte Wort: „laborare est orare". So empfindet der im christlichen Geiste Arbeitende, wenn die Welt, die Wirklichkeit in diesem Tische, in jenem Gerät, in dieser Maschine unter seinen Händen zusammenschießt und aufblitzt zu vernünftiger Form, zum sinnvollen, beredt und bedeutungsvoll gewordenen Gebild. Die Liebe zur Qualität der Arbeit selbst, im Unterschiede zum Streben nach ihrem quantitativen Ertrags- und Tauschwert, ist somit eine weitere Pflicht des christlichen Arbeiters. Immer ist solch ein Gebild auch an sich achtenswert, verehrungswert, auch wo es noch unvollkommen ist, und immer fühlt in ihm die christliche Besinnlichkeit einen Teilhauch des gewaltigen einen großen Opferatems, den in jedem noch so unscheinbaren Arbeitsgebilde eigentlich die ganze solidarische Menschheit auf die untermenschliche Welt ausgehaucht hat. In diesem religiösen Auffassungsbilde der Arbeit als „Opfer des Menschen für den Bestimmungssinn der untermenschlichen Welt" — einer Arbeit also, die selbst im Schlaraffenlande, wo die Früchte dem Menschen in den Mund reichten, ihren Wert und Sinn nicht verlöre — steckt auch etwas von der „Imitatio Christi".

Ein dritter Sinnwert der Arbeit ist nach christlicher Anschauung die Schule der Demut. Nicht Lust ist die Arbeit an sich. Als Beugung unter Gesetze fremder

Dinge, die auf die Konstellation unseres Trieblebens keinerlei Rücksicht nehmen, ist sie eher Schmerz. Aber die geistige Auffassung dieses Beugungsaktes unter die Sache und die freie Aufnahme dieses Aktes in den Willen als Verdemütigungsakt — das ist es, was einer durch immer mächtigeres Anwachsen der Menschenzahl (unter normalen Umständen) immer größer werdenden Arbeit und einer durch Spezialisierung, Teilung, Zerlegung der Arbeit immer freudloser werdenden Arbeit den Charakter steigend unwürdiger Sklaverei nehmen kann. Gleich großes Glück läßt sich bei fortschreitender Entwicklung der Menschheit nur finden, wenn der Mensch einen immer größeren Teil seiner Freudenquellen in der Arbeit selbst findet. Und doppelt gilt heute die Wahl: zu arbeiten in widerspenstigem Sklavengeiste oder als ein demütiger freier Mensch und Christ, der nicht wie der sklavische Mensch auch da noch herrschen will, und nur scheinbar dienet, wo er dienen muß, sondern auch da noch zu dienen gewillt ist, wo ihm äußere Amtsstellung die Aufgabe auferlegt, zu befehlen und zu herrschen. Ich sehe ab von den von Thomas Aquinus und besonders dem Meister Ekkehart gewürdigten indirekten Folgen der strengen Arbeit für das Tugendleben („Müßiggang ist aller Laster Anfang"), der Abziehung von den Reizen der Wollust, des ungeordneten Begehrens überhaupt. Ich hebe in diesem Zusammenhang nur die Ehrfurcht und das Dankgefühl hervor, das den Christen gegenüber der vergangenen Menschheit in jedem Arbeitsgebilde erfüllt. Ich erwähne ferner seine nur religiös wurzelnde heitere Sorgenfreiheit über das zukünftige Schicksal seines Arbeitsproduktes, seinen Nutzen für sich

selbst und die Familie, die so scharf absticht von jener Haltung, da man erst genau sehen will, was für einen selber durch die Arbeit herausspringt, ehe man zu arbeiten anfängt, und man schließlich nur durch zentralistische Zwangsregelung der Produktion und der Verteilung des Arbeitsproduktes dieses Schicksal genügend übersehen zu können meint. Beides, jene Ehrfurcht und diese heitere Sorgenfreiheit, fehlt den Menschen heute am allermeisten. Der marxistisch gesinnte Arbeiter zum Beispiel meint wirklich, er habe mit seiner Arbeit ganz allein diesen Tisch, diesen Stuhl und seinen Wert produziert. Hat er das getan? Er hat ein wenig Holz in eine geistige Form gelegt, an der indirekt die ganze Menschheit mitgewirkt hat und für die er der ganzen Menschheit Dank und Pietät schuldet! Denn, wie in Sünde, Schuld, Verdienst, Verantwortung, ist auch in der Arbeit die ganze Menschheit ein solidarisches Ganzes; sie ist — wie Pascal sagt — „wie ein Mensch, der beständig lernt". Wer etwa heute angesichts der unsicheren Zeitverhältnisse sagt: erst dann will ich arbeiten, wenn ich meines Erarbeiteten und Erworbenen wieder sicher bin, wenn die Zustände wieder so geordnet sein werden, daß ich weiß, das Gewonnene wird mir nicht wieder weggenommen; wem also die genannten moralisch-religiösen, absoluten inneren Motoren zur Arbeit fehlen, wer nur die relativen, hypothetischen Motive seines Vorteils und des egoistischen Nutzerfolges seiner Arbeit kennt, — der merkt nicht, daß eben durch diese seine Haltung die Zustände immer ungeordneter werden und er eben durch sein Verhalten das Chaos bewirkt, dessen Aufhören er erwartet. Gerade in solcher Zeit wie der unsrigen zeigt

sich der Wert der absoluten, der religiös und moralisch sanktionierten Arbeitspflicht. Die Menschheit wäre nie aus der Barbarei durch Arbeit in die geordneten Zustände der Zivilisation gekommen, wenn sie die Arbeit so irdisch angesehen hätte. —

Aber sehen wir uns nun noch einige Lehrauswirkungen dieses christlichen Arbeitsgeistes in Ethik, Rechtsphilosophie, Sozialökonomie und die Differenzen der Arbeitsauffassung in verschiedenen christlichen Bekenntnissen und außerchristlichen Weltanschauungen etwas näher an.

Sie alle wissen, daß das Christentum — ohne in die groteske Theorie einer „Religion der Arbeit" zu verfallen — der Arbeit überhaupt, aber auch der Handarbeit im besonderen gegenüber der Antike einen ganz neuen Adel gegeben hat. Der antike Mensch konnte die Arbeit nicht so schätzen, konnte insbesondere jenen oben ausgeführten Gedanken, daß der Mensch erst in einem unbegrenzten Geschichtsprozeß das Universum zur Realisierung seiner Bestimmung durch sinnvolle und sinngebende Arbeit zu führen habe, nicht aufnehmen. Ein wesentlicher Grund war, daß ihm das Göttliche als plastische Form der Sinnenwelt schon ewig immanent schien. Wie dem antiken Menschen (zum Beispiel Aristoteles) die Welt ewig erschien, so kannte er auch keinen geistigen verborgenen Schöpfergott und eben darum auch keine wahre formenschöpferische Kraft im Menschen. Nur ein ewiger „Beweger" und Wisser ist der „Gott" des Aristoteles. Ein solches Universum ist gleichsam fertig, vollendet. Es ist im Grunde geschichtslos. Es ist ein ewiger Stufenbau von Formkräften, die zu Gott emporstreben, indem sie

ewig von ihm angezogen werden „wie das Liebende durch das Geliebte“. Dies Universum als Weiser, als Künstler, staunend und selig zu kontemplieren, verloren im Glanze seiner sichtbaren Formenwelt, — das bedingt andererseits notwendig eine Masse von Sklaven, die es erst möglich machen, daß einige, die „ἄριστοι“, kontemplieren können. Die Gottheit selbst geht hier in Selbstkontemplation auf. Nur die griechischen Kyniker schätzten die Arbeit höher ein. — Den Hauch einer ganz anderen Welt atmen die für die Antike und ihr Ethos erstaunlichen christlichen Sätze: „Jeder, der nicht arbeitet, soll auch nicht essen, (2. Thess. 3, 10) und „Jeder Arbeiter ist seines Lohnes wert“ (Matth. 10, 10). Mit diesen christlichen Sätzen ist ein geistiger Kern gelegt für die sukzessive Befreiung des Menschen aus persönlicher Unfreiheit, Sklaverei, Hörigkeit in ihren tausendfältigen Formen — ein Keim, der freilich erst in Jahrhunderten langsam und unter den größten Hemmungen aufging. Über die Bedeutung des Christentums für die allmähliche Aufhebung der Sklaverei und Leibeigenschaft ist viel gestritten worden, aber nur über das Maß dieser Bedeutung, nicht über die Tatsache selbst. „Die freie Arbeit der modernen Zeit ist durch das christliche Personideal mitbedingt“ (E. Troeltsch). Aber beachten Sie wohl: Nicht als zwangsgesetzliche Arbeitspflicht eines Staates oder als politische Forderung der Aufhebung der SkIaveninstitution (der sich die Kirche noch Jahrhunderte lang selbst bediente) sind die obigen Worte gemeint. Sie wollen nur einen gesinnungsmäßigen geistigen, moralischen Imperativ in die Seelen setzen, der sich verschieden auswirken soll je nach der relativen Lage der historischen Welt, jener „Welt“, die des

Kaisers ist, nicht Gottes. Auch wollen sie nicht sagen: „Du Mensch verdienst dir deine Existenz erst durch deine Arbeit.“ Der Mensch hat, da Gott seine Seele dem keimenden Leibe einschuf, ein ursprüngliches, weder durch seine besondere Abstammung noch durch seine Arbeitsleistung bedingtes „Recht auf Existenz“, ein Recht, ganz unabhängig von seiner Arbeit. Seine Pflicht zur Arbeit wie sein „Recht zur Arbeit“ und sein „Recht auf Arbeit“ folgen erst diesem höheren Rechte; sie bedingen es nicht. Darum muß auch für den unverschuldet arbeitslosen Menschen gesorgt werden in den Formen der Carität oder staatlicher Gesetzgebung; und schon darum kann es ein sogenanntes „Recht auf den vollen Ertrag der Arbeit“ nicht geben. Nur ein Recht auf Proportionalität zwischen Arbeit und Entlohnung besteht. Die Pflicht der Gläubigen, die Kirche und ihre Diener, die mannigfachen Berufe, deren Arbeit gar nicht meßbar ist und nicht unmittelbar „nützt“, zu unterhalten, ferner die Aufwendungen für das gemeine Wohl schließen ein solches Recht schon aus. Auch insofern muß echter Opfergeist die Arbeit durchwalten, als wir in unserer Arbeit niemals bloß für uns selber, sondern mitverantwortlich für die sozialen Ganzheiten arbeiten, in denen wir stehen (Familie, Gemeinde, Staat, Kirche usw.). Auch das Eigentum ist göttliches Unterpfand und Lehen, auf daß wir es recht gebrauchen. Der Geist, der den Besitz der leben- und gnadenerweckenden Hand der Kirche den „Besitz der toten Hand“ nennt, der morgen auch allen Besitz im Dienste höherer, vom Nützlichkeitsstandpunkt aus gesehen „unproduktiver“ oder doch unabmeßbarer Geisteskultur

(Kunst, Philosophie, Geisteswissenschaften) den Besitz der „toten Hand“ nennen kann, steht im tiefsten Widerspruch zur christlichen Arbeitslehre.

Die Kirchenväter entwickelten die alten evangelisch-frühchristlichen Anschauungen über Arbeit und Eigentum weiter. Einige führen das Eigentumsrecht auf die Arbeit an den Dingen zurück; es erhält sich aber auch die römische Okkupationslehre. Die Mehrzahl der Väter begründet eine ökonomische, sogenannte „objektive“ Wertlehre, nach welcher der in den Produkten aufgestapelte ökonomische Wert gleich sei der ihnen einwohnenden Arbeit. Auch Thomas von Aquino nimmt sie auf. Es ist behauptet worden, daß diese These der christlichen Soziallehre mit jener von Karl Marx zusammenfalle. Aber das ist nicht richtig. Die christliche Lehre verfällt zunächst nicht der Überschätzung der Handarbeit, die im System des Marx so auffällig ist. Sie erkennt ferner auch die natürlichen und politischen Monopole als wertbestimmende Faktoren für die Produkte an. Sie versucht nicht, alle Wertqualitätsarten der Arbeit auf den gemeinsamen Nenner der „sozial notwendigen durchschnittlichen Arbeitszeit“ der wertniedrigsten Arbeit zu bringen. Sie faßt weiterhin obigen Satz als Norm, nicht wie Marx als Naturgesetz. Sie weiß, daß der Mensch nicht nur durch Eigenkraft erfolgreich arbeitet; sie kennt auch den Begriff des „Segens der Arbeit“. „Segen der Arbeit“, das ist das, was Gott zum Regen unserer Hände und unseres Geistes mit seiner Gnade hinzutut. So könnte man etwa sagen: Der volle Segen hat trotz der ungeheuren Leistung deutscher Arbeit der letzten 40 Jahre nicht auf ihr geruht.

Bei aller hohen Schätzung der Arbeit hält aber die katholische Lehre ganz bestimmte Grenzen dieser Schätzung fest. 1. Die Arbeit soll in ihrem Ergebnisziele nicht hinausgehen über den standesgemäßen Lebensbedarf der Familien und den mit ihm verbundenen oder in ihm eingeschlossenen Erwerb von Werten, die der freien Carität und (nach Thomas) der liberalitas, dem Mittleren zwischen Geiz und Verschwendung, dienen. Eine Arbeit, die grenzenlos Waren produziert, so daß erst durch die Produktion immer neue Bedürfnisse entwickelt werden, oder so, daß die produzierten Waren nur zur Ausdehnung der ökonomischen Macht eines Volkes um ihrer selbst willen in den umliegenden Ländern sich Absatzgebiete erst schaffen müssen (mit oder ohne Gewalt), entspricht nicht der christlichen Auffassung. Die christliche Auffassung steht im Widerspruch zu allem ökonomischen Imperialismus, auch zu allem „Kapitalismus", dem das Prinzip der Bedarfsentwicklung durch innerlich grenzenlose Produktion für den freien Markt und die Wirtschaftsgesinnung eines ebenso grenzenlosen Mehrerwerbsstrebens wesentlich ist. 2. Die Arbeit darf den Menschen nicht so in die Materie verstricken, daß er schließlich der mitgerissene Sklave eines gleichsam ohne sein Zutun durch das „Selbstverwertungsstreben des Kapitals" getriebenen Produktionsprozesses wird. Der Mensch muß Herr seiner Arbeit bleiben. Er hat vermöge seiner durch die Erbsünde nur geschwächten Vernunft die Fähigkeit und Pflicht, seines ewigen Zieles, das nicht Arbeit, sondern die selige ruhevolle Anschauung Gottes ist, eingedenk zu sein. Durch die Lehr-, Heils- und Gnadenvermittlung der alle besonderen

Berufe und Stände im sichtbar unsichtbaren Corpus Christi ausgleichenden und in solidarischer Liebe zum gemeinsamen Heil zusammenschließenden Kirche ist dem gläubigen Katholiken hier ein fester Weg gewiesen. Die kirchlichen Sonntage, Feiertage und -zeiten sollen zur Ausübung dieser höchsten Pflichten gewährt sein. 3. Die Arbeit kann in keinem Sinne — weder theoretisch noch normativ — als „Ware" angesehen werden, die nur nach den Reproduktionskosten (resp. nach deren Arbeitswert) durch den Lebensunterhalt des Arbeiters zu schätzen wäre. Diese mechanistische Auflösung der stets geistig bedingten psychophysischen Menschenarbeit, die ein notwendiger Teil des Menschen selber ist, in den im Grunde physikalischen Begriff der „Arbeit" = Energiesumme verkennt, daß jedes Stück der Arbeit von Hause aus einen höheren ökonomischen Wert besitzt, als ihn der ökonomische Wert der Nahrung darstellt, die die Reproduktion der entsprechenden Arbeitskraft möglich macht, nämlich durch die hinzutretende Vernunftform, die in das Produkt eingeht. 4. Auch ein vernünftiger Lebensgenuß des Erarbeiteten ist nach katholischer Anschauung Grenze der Arbeit. Es bestehen die Grenzen, welche die Erhaltung der Gesundheit, die Erhaltung der Familie, der Schutz der Kinder und Frauen, die Ausübung öffentlicher bürgerlicher Funktionen der Arbeit quantitativ und qualitativ setzen. Im Arbeitsprodukt steckt außerdem die Ehre des Arbeiters; darum sah der mittelalterliche Handwerker in dem Produkt seiner Hände gleichsam ein Stück von sich selbst.

Gegenüber diesen Grundzügen der (älteren) christlichen

Arbeitsauffassung finden wir wesentlich anders geartete innerhalb der anderen christlichen Bekenntnisse. Die Arbeitsauffassung der russischen Orthodoxie und das griechische Mönchsideal — auf die ich hier nicht näher eingehen kann — erscheinen gegenüber dem katholischen Ideal als „quietistisch". Im entgegengesetzten Sinn weichen die protestantischen Auffassungen sowohl des Luthertums, des liberalen und aufgeklärten Protestantismus, als auch des Kalvinismus und des Puritanismus ab. Luther entnimmt im Ganzen und im Einzelnen weit mehr der überlieferten Lehre von der Arbeit als die übrigen Führer des Protestantismus. Das kanonische Zinsverbot will er sogar schärfer angewandt wissen als die späteren Scholastiker, die, wie Bernhard von Siena und Antonius von Florenz, dem modernen Begriff des Kapitals durch ihre Lehre von der Berechtigung des Produktivzinses bereits näher gekommen waren. Aber der Geist der Arbeitsauffassung ist doch ein grundlegend anderer. Er ändert sich vor allem dadurch, daß Luther einen besonderen aktiven Gottesdienst unabhängig von dem dem Weltleben eingeordneten Berufsdienst und der Berufsarbeit nicht anerkennt, und den Vorzug des beschaulichen Lebens vor dem praktischen prinzipiell leugnet. Die pflichtgemäße Berufsarbeit soll — und zwar ganz unabhängig von der Qualität des Berufes und seinem höheren oder niederen Range — der beste, ja einzige „Gottesdienst" sein, der alle besonderen gottgeweihten „Werke" — innerseelische wie äußere — überflüssig mache. Das augustinische Wertstufen- und Berufsstufenideal der Gesellschaft wird dadurch aufgegeben. Auch die in der Berufsarbeit betätigte Nächstenliebe soll besser sein

als die reine Carität, die nur den Bettel großziehe, die das Almosen zum Verdienst vor Gott mache, dem Einen zuviel, dem Andern zu wenig gebe, die Nächstenliebe und ihren Wert von Erfolg und Leistung unabhängig mache. Selbst eine besondere gegenständliche Gottesliebe und das Nachfolgeideal (Bernhard von Clairvaux) im Sinne der katholischen Mystik erkennt Luther mit der katholischen Höherbewertung des beschaulichen Lebens überhaupt nicht an. „Gottesliebe" dürfe nur heißen, daß man sich „zum Nächsten praktisch so verhalte, wie sich Christus zu einem selbst verhält", auch dies wieder in der Form der Berufsarbeit. Diese Anschauungen sind leichtverständliche Folgen aus Luthers Dogmatik, seiner Leugnung der menschlichen Spontaneität und Freiheit im Verhältnis zu Gott, seiner exzessiven Gnadenlehre, die ebensosehr den Menschen in der Richtung auf Gott schlechthin passiv, als hyperaktiv in Hinsicht auf die Erdenarbeit macht. Praktische Folgen dieser Lehre sind dann Aufhebung des Mönchswesens („faule Mönche"), Säkularisierung der Klöster und des kirchlichen Besitzes, Aufhebung der Pfründen, vor allem aber die ungeheuer folgenschwere prinzipielle Aufhebung der spirituell-religiösen Macht und Kontrolle der Kirche über das Wirtschaftsleben, über Preisbildung, Wucher, usw., die nun der weltlichen Gewalt allein überantwortet oder gar dem Gesetz der bloßen Naturtriebe überlassen werden. Neben dieser Überaktivität im Berufe und im Fach lehrt Luther eine ganz quietistische Beugung und fast sklavische Ergebung unter die weltliche Gewalt. Es half erheblich mit, dem Feudaladel und dem öffentlichen Ehrendienst das Genick zu brechen und den Fachbeamten des modernen

absoluten Staates und seiner Fürsten zu schaffen. Ganz und gar übersah Luther dabei eines: daß diese einseitige Projizierung aller moralischen und religiösen Pflichten auf den weltlichen Beruf den tieferen seelischen Liebesausgleich der Berufe untereinander in einer Sphäre, die nur über dem Beruf und seiner Arbeit liegen kann, in der der Mensch als solcher dem Menschen, die Seele der Seele vor Gott in einem gemeinsamen Dienste eigentümlicher Art und von Beruf wie weltlicher Gewalt ganz unabhängiger Ordnung erscheint, völlig unmöglich macht. Auch sah Luther nicht, daß der Staat, dem er ebenso unmäßig vertraute, wie er der kirchlichen Gewalt mißtraute, selbst in Abhängigkeit kommen könne, ja müsse von denselben ökonomischen Triebmächten, die er ihm nach den inhaltlich alten kirchlichen Gesetzen zu regeln übergab, wenn einmal die spirituell religiöse Kontrolle über das Wirtschaftsleben preisgegeben ist.

Weit gewaltiger aber als Luther übersteigerte Kalvin den Arbeits- und Berufsgedanken. Er erst sieht in der „Bewährung" in einer durch keinen „Bedarf" geforderten grenzenlosen Erwerbsarbeit — nicht für den Menschen, nicht zum Genuß, den er auch in seinen edelsten Formen weit schärfer verpönt als je die katholische und auch lutherische Anschauung, sondern zur „Ehre Gottes" — das praktische Kennzeichen der Auserwähltheit, so daß der ökonomische Erfolg als solcher gleichsam in der Himmelsglorie erscheint. Schon Karl Marx bemerkt in der „Kritik der politischen Ökonomie" bezüglich Englands: „Der Schatzbildner ist übrigens, soweit sein Asketismus mit tatkräftiger Arbeitsamkeit verbunden ist, von Religion wesentlich Protestant und noch mehr

Puritaner." Und im „Kapital": „Der „Schatzbildner opfert daher dem Goldfetisch seine Fleischeslust. Er erst macht Ernst mit dem Evangelium der Entsagung." Neuerdings haben Max Weber und Ernst Troeltsch diese tieferen Beziehungen der protestantischen, besonders der kalvinistischen und puritanischen Arbeits- und Berufsethik mit dem Werden des kapitalistischen Geistes tiefgehend aufgedeckt.[1]

Der Liberalismus und Rationalismus der Neuzeit behielt diese einseitige protestantische Schätzung der auf die Welt gerichteten Berufsarbeit, ferner die Ablehnung aller religiösen, moralischen und kirchlichen Kontrolle der Arbeit bei. Aber an Stelle der protestantischen Gnadenlehre tritt hier der souveräne, autonome, individuelle Mensch ohne die absoluten Arbeitsmotoren und ohne die Verspürung der Notwendigkeit, daß Gott seinen Segen zu der Arbeit hingeben muß, wenn sie die rechte sein soll. An ihre Stelle tritt im Liberalismus an erster Stelle die Selbstsucht, die das einzig wahre Feuer sein soll, das unseren Arbeitswillen antreibe. „Wo kein Profit, da raucht kein Schornstein." In beiden Punkten steht dieser Auffassung die gesamte christliche Auffassung schroff und ohne Vermittlung gegenüber. Sie findet, daß eine solche Anschauung die Machtvollkommenheit und das Konstruktionsvermögen des Menschen — des Menschen, herausgerissen aus der Tradition der Geschichte, aus den autoritativen Gefügen von Religion, Kirche und Staat und aus den von Gott zugelassenen organischen Abhängigkeiten von Rasse, Volk, Familie, Stand und Beruf —

[1] Siehe M. Weber, „Religionssoziologie", Bd. I. — E. Troeltsch, „Soziallehren der christlichen Kirchen".

ganz maßlos überschätzt. Philosophien wie jene I. Kants, J. G. Fichtes, der in seiner ersten Periode sogar Trägheit und Untätigkeit zum einzigen Laster, Arbeit und Tätigkeit zur einzigen Tugend macht, sind Zeugnisse solcher Arbeitsüberschätzung. Es ist widersinnig, mit Fichte in der „Natur“ nur den jedes Eigenseins und Eigenwertes ermangelnden „Gegenwurf“, das bloße X der Ichtätigkeit zu sehen. Hier wird die ruhelose Tätigkeit, die sich des Menschen mehr bedient als ihm zugehört, wirklich „Gott“. Wir haben auch hier eine „wirkliche Religion der Arbeit“, freilich in einem weniger materiellen Sinne, als es die modernen marxistischen Sozialisten meinen. Gerade wenn Tätigkeit und Arbeit Alles sein soll und sie Sein, Substanz, Seele, Ruhe, Friede, Glückseligkeit, Beschauung ganz in sich aufsaugt, wird sie selbst ohne jeden Sinn und Wert. Eine grenzenlose Arbeitspflicht ist Unsinn und Widersinn.

Blicken wir von hier aus zurück auf unsere Eingangsfrage, wie der deutsche Arbeitsgeist gehoben werden könne, so finde ich, daß sowohl unserer maßlosen Überarbeit vor dem Kriege als unserer jetzigen Arbeitsunlust eine weitverbreitete falsche Auffassung der Arbeit zugrunde liegt. Beide Male wiegen die nur hypothetischen und nur irdisch-relativen Arbeitsmotive übertrieben vor. Es fehlen zu sehr die religiösmoralischen und absoluten inneren Antriebe zur Arbeit. Kein Wunder, daß die gewaltigen Konjunkturveränderungen bezüglich dessen, was man durch seine Arbeit rein materiell gewinnen kann, was man sicher behalten und keiner einem nehmen kann, auch eine so tiefgehende Veränderung in dem Arbeitswillen erzeugen mußten. Der

Wille, der sich nur auf solche relativen irdischen wechselnden Motive aufbaut, unterliegt eben auch den Schwankungen dieser relativen historischen Lagen, die solche Motive allein auslösen können. So eng hängt die religiöse Erneuerung des deutschen Volkes heute mit seinem irdischen politisch-ökonomischen Schicksal zusammen, daß nur ein Wiederinkrafttreten der absoluten religiösen Arbeitsmotive und der Freuden, die mehr aus der geistig-religiösen Auffassung der Arbeit, als aus ihrem Erfolg für das Eigeninteresse und dessen Sicherung quellen, unser Volk zu retten vermag.

Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen.[1]

Die Aufgaben dieses Kongresses, den mit einem Referat über Bevölkerungsprobleme als Weltanschauungsfragen einzuleiten ich vom Komitee gebeten wurde, sind ebenso gewichtig als schwierig. Sie bestehen vor allem in der praktischen Verständigung über Ziele, Mittel und Wege, welche Gesinnungsbildung, Erziehung und Bevölkerungspolitik einer so völlig umstürzenden Veränderung gegenüber, wie sie unser Volk durch Krieg, Revolution, Zusammenbruch, die bekannten Verträge von Versailles und Spa und jetzt durch die Annahme des Ultimatums erlitten hat, zu fordern haben. Für die Bevölkerungsfrage kommt bei diesem Umsturz aller gewohnten Verhältnisse vor allem die ungeheure, quantativ leider noch wenig und nur ungenau faßbare Verengung des Nahrungsmittelspielraums in Betracht, des innerdeutschen und des — früher durch Warenausfuhr nach dem Auslande möglichen — erweiterten Nahrungsmittelspielraumes. Diese Verengung wirft alle bisherigen festgewordenen Maximen der Bevölkerungspolitik — aller Parteien in dieser Frage — über Bord und fordert eine tiefgehende Neuorientierung. Wie etwa 20 Milli-

[1] Rede gehalten zur Eröffnung des Bevölkerungspolitischen Kongresses in Köln 1921.

onen Deutscher ohne Kolonien, ohne die verlorenen Kohlenlager, ohne militärischen Flottenschutz des Außenhandels, ohne die alten Absatzmärkte, dazu bei der tiefgehenden Umgestaltung unserer Industrie auf kriegswichtige Dinge, bei ihrer Dezimierung und Abnutzung, bei der stark einsetzenden Stadtflucht und vielen anderen Umständen dieser Art leben sollen, das ist vorläufig noch ein ungelöstes Rätsel. Dazu kommt die seelische Depression und Verzweiflung im deutschen Volke, das durch die Annahme des Ultimatums noch tiefer gesunkene Selbst- und Selbstwertgefühl der Deutschen, die auch den Willen zum Leben in unserem Volke stark beeinflußt haben; es tritt hierzu die eng damit einhergehende Verwilderung der Sitten der Jugend, das neue kriegsgeborene Heer von Geschlechtskrankheiten und Perversionen aller Art usw. Ich deute diese Dinge an, weil daraus für unseren Kongreß Eines klar hervorgeht: daß es sich hier für uns nicht darum handeln darf, bloß alte, der Vorkriegslage entsprechende sogenannte „Standpunkte" einander entgegenzusetzen und über sie zu streiten, sondern darum, dieser neuen Lage unter möglichst realistischer Erfassung ihres Wesens und ihrer Einzelheiten wahrhaft gerecht zu werden, und auf Grund ihrer zu möglichst einheitlichen neuen Maximen der Bevölkerungspolitik zu gelangen. Einigung des deutschen Volkes in dem Notwendigen, möglichste Überwindung seiner furchtbaren Partei-, Klassen-, Stammes-, Berufszersplitterung, die — wir sahen es in den letzten Wochen nur zu deutlich — Demokratie und Parlamentarismus auf die Dauer unmöglich machen muß, ist auch in unserer Frage notwendig.

Aber — geben wir uns darüber keiner Täuschung hin — trotz alles Umsturzes der gesamten für die Bevölkerungsfrage bedeutsamen Lebensverhältnisse des deutschen Volkes und des Umdenkens, das dieser Umsturz erheischt, trotz aller drängenden Gewalt der Umstände, die uns im Notwendigen zu einigen fordert: ein für die Bevölkerungsfrage und jede theoretische und praktische Lösung derselben höchst einschneidendes Moment wird im großen ganzen auf unabsehbare Zeit hinaus konstant bleiben. Es wird diesen Wechsel nicht oder nur wenig mitmachen: das ist der Einfluß der Weltanschauungen auf die Bevölkerungsfragen.

„Weltanschauungen" sind langlebige geschichtliche Dauergebilde, jedenfalls in ihrer Dauerhaftigkeit von ganz anderer Größenordnung als die Realitäten der sozialen, politischen, wirtschaftlichen Umstände und alles dessen, was sie an Zweckmäßigkeitsmaximen je erfordern. Alle diese Weltanschauungen — die christliche und ihre Unterformen, die sozialistische, die liberale usw. — wurzeln tief in dem Dunkel der Geschichte, aus der sie auftauchen, an der sie sich nähren und deren Stoff sie immer neu zu bewältigen suchen. Sie werden nicht „gemacht", sondern werden geboren, wachsen, leben und sterben etwa auch langsam ab. Über sie kann man nichts beschließen, und auch so tiefgehende Veränderungen wie diejenige unseres Vaterlandes geben ihnen höchstens neue Materien ihrer Anwendung, ohne sie selbst umzukehren oder in ihrem Wesen zu erschüttern. Im äußersten Falle werden die Weltanschauungen gezwungen, neue und andersartige Elemente ihres vielgestaltigen, mannigfachen Inhaltes schärfer hervorzukehren, vielleicht zu vereinseitigen. Und darum wissen

wir auch eines schon vorher: Über Weltanschauungsgegensätze werden wir uns auch auf diesem Kongresse nicht einigen. Sie werden nach wie vor Größe und Qualitätsrichtung des Fortpflanzungswillens verschiedenartig beeinflussen, sie werden dieselben neuen traurigen Wirklichkeiten, mit denen wir es hier zu tun haben, in grundverschiedener Auffassung und Beleuchtung erscheinen lassen.

Aber gerade, weil dem so ist, ist es nützlich und höchst klärend für Ihre eigentlichen Verhandlungen, am Anfange dieses Kongresses und zu seiner Einleitung einmal scharf vergleichend und beschreibend herauszustellen, was der Faktor „Weltanschauung" für unsere weitschichtige Frage allseitig bedeutet. Denn erst durch eine solche vergleichende Kenntnisnahme von der Bedeutung der Weltanschauungen für die Bevölkerungsfrage wird all das isoliert, herausgestellt, abgeschieden, worüber trotz der so verschiedenen Weltanschauungen in unserem parteizerklüfteten und leider gerade — im Gegensatz zu Amerika und England — so stark nach Weltanschauungsparteien zerklüfteten deutschen Volk eine praktische Einigung vielleicht möglich ist. Was ich mit diesem Referat will, ist nicht eine Betrachtung des Bevölkerungsproblems vom Standpunkt meiner eigenen Weltanschauung aus oder gar eine mehr oder weniger apologetische Empfehlung dieser Weltanschauung. Ich will nur ein Kapitel zur vergleichenden Weltanschauungslehre[1] geben, bezogen auf unsere Frage.

Da ist die erste Frage, in welch verschiedenen

[1] Vgl. den grundlegenden theoretischen Aufsatz „Weltanschauungslehre usw." Bd. I dieser Sammlung.

Richtungen denn Weltanschauung und Weltanschauungsfragen für die Beurteilung des Ganzen der Bevölkerungstatsachen überhaupt in Frage kommen. Soweit ich sehe: nach vier Hauptrichtungen. Diese wollen wir bei Behandlung jeder Weltanschauung sondern.

1. Weltanschauungsmomente kommen zunächst in Frage als wesentliche Mitbestimmungsgründe der faktischen Bevölkerungsbewegung nach Quantität und Qualität selber. Diese Mitbestimmung erfolgt, da der Akt der Fortpflanzung des Menschen zum Teil dem freien Willen unterliegt, durch das Medium dessen, was man im Unterschied zur Fortpflanzungsfähigkeit (bezw. Unfruchtbarkeit, Impotenz,) und dem puren Trieb (libido) den Fortpflanzungswillen genannt hat. Sie erfolgt ferner durch das Medium der Form der Fortpflanzung (Eheformen usw.) Auf diesen Willen wirken neben ganz anderen Faktoren (ökonomischen, sozialen usw.) vor allem auch die verschiedenen Weltanschauungen sehr verschieden ein, sowohl nach Quantität wie nach Qualität der Fortpflanzung. Wie groß freilich diese Einwirkung sei, diese Frage ist in sich schon ein nicht unerheblicher Streitpunkt der Weltanschauungen selbst. Die sozialistischen Theoretiker, besonders die Marxisten schätzen diese Einwirkung vermöge ihrer materialistischen Geschichtsauffassung, nach der die „Weltanschauungen“ selbst nur sekundäre, kausalnotwendige Folgen und unkräftige Begleiterscheinungen der ökonomischen Zustände einer Zeit sind, nur sehr gering ein; desgleichen alle sogenannten „Wohlstandstheoretiker“. Alle mehr oder weniger „idealistischen“ Weltanschauungen, die überhaupt dem Geist, dem freien Wollen, der Persönlich-

keit, zum Beispiel also auch der primären Wirtschaftsgesinnung, ferner den moralischen Normen einen entscheidenden praktischen Einfluß auf das historische Leben zugestehen, schätzen dagegen die Einwirkung der Weltanschauung auf die Prozesse der Fortpflanzung bezw. Bevölkerung sehr hoch ein.

2. Ist in dieser ersten wichtigsten Richtung die Bedeutung des Faktors „Weltanschauung" stark umstritten, so ist in den drei anderen Richtungen ihr Einfluß völlig unbestreitbar. Die zweite Richtung betrifft den Einfluß der Weltanschauungen auf alle theoretischen, pädagogischen und politisch praktischen Lehren über die Bevölkerungsbewegung, über Bevölkerungstatsachen überhaupt. In diesem Sinne beeinflußt die Weltanschauung zum Beispiel sehr nachdrücklich alle Theorien über die Bedeutung der qualitativen und quantitativen Bevölkerungszusammensetzung für das geschichtliche Werden, also alle sogenannten „Geschichtsauffassungen". Denken Sie zum Beispiel nur an die viel diskutierte Behauptung Walter Rathenaus, daß der gesamte moderne Kapitalismus und Industrialismus der rapiden Bevölkerungsvermehrung der europäischen Unterschichten (und dem Aussterben des edlen Blutes des Feudaladels) zuzuschreiben sei. Denken Sie an analoge, von Max Weber in seiner „Römischen Agrargeschichte" so stark bekämpfte Lehren über die blutsmäßigen Ursachen des Untergangs der römischen Weltherrschaft, an die Anschauungen der Gobineau, L. Woltmann und vieler anderer Rassebiologen. Diese Forscher sehen im Schicksal der Erbwerte und ihrer Zusammensetzung den stärksten und ausschlaggebenden Faktor für alles historische Werden überhaupt. Ihre

Geschichtsauffassung ist deshalb nicht minder „naturalistisch“ als etwa die ökonomische von Marx. Ich selbst sehe in den Rassemischungen von Erbwerten nur den stärksten unter den realen Wirkfaktoren der Geschichte, denen aber die geistigen, „idealen“ Faktoren nicht nur gleich, sondern überwertig zur Seite stehen. Religion und Blut, Glaube und Rasse sind nach meiner Meinung die stärksten Bewegkräfte der Geschichte. Wer dagegen die Rassen und Erbwertunterschiede der Generationsrassen nur für langsam zustandegekommene Anpassungen an das natürliche, soziale und ökonomische Milieu hält, wer von ursprünglicher Gleichheit der Rassen ausgehend wie Marx und Bücher, die Kasten-, Standes-, Berufsunterschiede ja sogar wie der österreichische Sozialist Bauer die Nationalunterschiede aus ökonomischen Besitz- und Klassenunterschieden herleitet, — das Falscheste, was sich meines Erachtens denken läßt —, muß der quantitativen und qualitativen Bevölkerungsbewegung, muß den Ehe- und Prostitutionsformen, das heißt muß allen den Faktoren, welche die Fortpflanzung irgendwie ursprünglich bestimmen, eine weit geringere Bedeutung zu schreiben. Nach meiner Ansicht ist die Bevölkerungslehre und Rassenbiologie die Grundlage aller Realsoziologie, besonders auch der Soziologie der Wirtschaft; nach der anderen Ansicht wäre sie nur eine abgeleitete Hilfsdisziplin. — Unter dieselbe Rubrik gehört die unwillkürliche Einwirkung der Weltanschauung auf alle sogenannten „Bevölkerungstheorien“ im engeren Sinne. Freilich ist diese Wirkung eine um so unbewußtere, je strenger objektiv sich der Forscher in seiner Intention verhält. Aber fehlen wird sie nie. Sie fehlt nicht bei Malthus, dessen unmög-

liches Unternehmen, ein „Bevölkerungsgesetz" bekannten Inhalts für alle Zeiten aufzustellen, ganz wesentlich von seiner puritanischen Anschauung von der Welt als einem Jammertale und der kalvinistisch-puritanischen Übersteigerung des Sündenfallgedankens bestimmt war; noch fehlt sie bei seinen Gegnern, den welthistorischen Optimisten Karl Marx, Carey oder Dühring. Nur zu deutlich tritt ferner dieser Einfluß da hervor, wo es sich um die Erkenntnis der Ursachen der Bevölkerungsbewegungen handelt, zum Beispiel der Ursachen des allgemeinen europäischen Rückgangs der Geburtenzahl seit den achtziger Jahren, auf die wir noch zurückkommen. Und nicht minder groß, ja noch größer ist der Einfluß der Weltanschauung auf die Beantwortung der Frage nach den Grenzen der Bevölkerungspolitik, das heißt in der Frage, wie weit die Fortpflanzung Privatangelegenheit, wie weit öffentliche Angelegenheit sei; wie weit sie mit gesetzlichen Mitteln und sogenannten „Maßregeln" überhaupt gelenkt werden könne und dürfe; welche Art Verteilung zwischen rein moralischer und religiöser Einwirkung und Erziehung und Kirchen- resp. Staatsgesetz bei der öffentlichen Einwirkung auf sie vorzunehmen sei; endlich in der Frage, wie weit sie sich von selbst und automatisch — ohne Eingriffe in die menschlichen Motive — natürlich-harmonisch regele. (H. Spencer.)

3. Die dritte Hauptrichtung des Einflusses der Weltanschauungen auf die Bevölkerungsfragen betrifft die Wertmaßstäbe und Beurteilungsmaßstäbe der festgestellten und in ihren Ursachen bereits erkannten Bevölkerungsbewegungen, respektive die bestimmten konkreten Weltanschauungen entsprechenden haupt-

sächlichsten Motivgruppen in der sich bewegenden Bevölkerung selbst. Hier scheiden sich vor allem a) der nationale Wertmaßstab, zum Beispiel der Wehrkraft der Nation oder ihrer nationalwirtschaftlichen Gesamtleistungsfähigkeit; b) der biologisch-hygienische Wertmaßstab der größten Rassengesundheit, resp. der von dieser wohl zu unterscheidenden Volksgesundheit. Nach dem Wertmaßstab der Rassen- resp. der Volksgesundheit betrachtet ist zum Beispiel die Wohnungsfrage ganz verschieden zu beurteilen. c) der soziale Wertmaßstab, der darauf abzielt, die Bevölkerungsbewegung und ihre Zukunftsrichtung je als „Über"- oder „Unter"-völkerung im Verhältnis zu dem objektiven oder subjektiven, das heißt dem durchschnittlichen Stand der Lebensbedürfnisse gemäßen Nahrungsmittelspielraum zu bemessen; d) der kraftökonomische Gesichtspunkt, neuerdings, nach meiner Meinung sehr einseitig, von Goldscheid[1] bevorzugt, der die Bevölkerungsbewegung danach beurteilt, wieviel Menschenkraft, Frauenkraft, ferner Arbeits- und sonstige Werte für Gebären und Aufzucht in ihr verloren gehen, resp. relativ gewonnen werden. Von diesem Gesichtspunkt aus muß zum Beispiel eine Zunahme der Bevölkerung, wenn sie durch sinkende Geburtenhäufigkeit und Verlängerung der Lebensdauer resp. Verminderung der Kindersterblichkeit erreicht wird, prinzipiell höher gewertet werden, als wenn gleiche Zunahme auf umgekehrtem Wege erreicht wird; nach ihm muß ferner eine etwa wünschenswerte Verminderung des Bevölkerungswachstums höher bewertet werden, wenn sie durch Rückgang der Geburten

[1] S. Goldscheid: Höherentwicklung und Menschenökonomie; Leipzig 1911.

oder Verkürzung der Lebensdauer erreicht wird anstatt durch Auswanderung, die — erfolgt sie nicht in Kolonien — für die Nation die in die Aufzucht hineingesteckten Werte und Kosten dauernd und dazu noch an andere Nationen verloren gehen läßt. e) ferner der kulturelle Beurteilungsmaßstab, der qualitativ die geistigen Begabungsunterschiede und eigenartigen Erbwerte der Rassen, Völker, Berufe, Klassen für Kulturleistungen zur Beurteilung der Bevölkerungsbewegung verwendet und abmißt, wie groß die Bevölkerung sein darf, um auch gut erzogen und geistig und sittlich wohl gehoben werden zu können.

Da ist Ihnen sofort klar, wie einseitig die sozialistische Weltanschauung im allgemeinen sozial und (seit Goldscheid) auch kraftökonomisch wertet, wie der linke Liberalismus wesentlich kulturell, die Rechtsparteien (Konservative und Rechtsliberale) national (Wehrfähigkeit), die christliche Weltanschauung — insofern sie sich rein hält — primär religiös-sittlich wertet und von diesem höheren überlegenen Gesichtspunkte aus die anderen Beurteilungsmaßstäbe nur ausgleichend verwendet.

4. Die vierte Grundrichtung endlich, der Einfluß der Weltanschauung auf Praxis, Theorie und Politik der Bevölkerungstatsachen, ist die in den Gruppen herrschende Sexualmoral und die ihr je entsprechenden Rechtsauffassungen. Sie sind — handle es sich um Eheauffassung, (Geld-, Standes-, Liebesehe), Scheidung, Askese, außerehelichen Geschlechtsverkehr, uneheliche Kinder (Erbrecht), Abtreibung, Rationalisierung der Zeugung, Trennung von Liebe und Zeugung, oder um Stellung zur Prohibitionstechnik, freie Liebe, Prostitution,

Frauenbewegung, sittliche und unsittliche Kunst und Literatur, Geschlechtsmoden und -sitten usw. — für die verschiedenen Weltanschauungen, auch für die christlichen Bekenntnisse und ihre inneren Parteirichtungen (zum Beispiel orthodoxen und liberalen Protestantismus) tiefgehend verschiedene.

Bevor wir nun daran gehen, mit Berücksichtigung dieser vier Hauptrichtungen die Wirksamkeit der Weltanschauungen auf die Bevölkerungsfrage zu prüfen, sei noch ein Wort gesagt über die Möglichkeit, diese Wirksamkeit statistisch zu erfassen.

Es ist bekanntlich in einer riesenhaften Literatur (besonders etwa um das Jahr 1900 gelegentlich der ersten Entdeckung des Rückgangs der europäischen Geburtenziffer — seit der Mitte der 70er Jahre — als einer Entwicklungserscheinung der gesamten Kulturwelt) der statistische Beweis für die Einflüsse der Weltanschauung auf diese bedeutsame, freilich wertmäßig ganz verschieden beurteilte Erscheinung versucht worden. Mit der Entdeckung und Erörterung dieser Erscheinung setzt ja überhaupt eine tiefgehende geschichtliche Umstellung der Bevölkerungsbewegung, besonders in unserem Lande, ein. Der gemäßigte Malthusianismus und die Angst vor Übervölkerung, die fast alle unsere großen deutschen Nationalökonomen, Roscher, A. Wagner, Schmoller, Brentano, Sombart beseelte, trat in der bürgerlichen Welt stark zurück und eine seltsame Angst vor Entvölkerung und Rassentod bemächtigte sich auch unserer deutschen geistigen Führer. Die Wagnerische Theorie, die diesen Rückgang auf eine „optische Täuschung" (herrührend aus verändertem Altersaufbau der deutschen Bevölkerung) zurückführte, wurde durch J. Wolf und andere

widerlegt. Die Erklärung der Abnahme der Geburtenziffer aus der stark gesunkenen Sterblichkeit besonders der Säuglinge, die, da sie größer war als die Abnahme der Geburtenziffer, zunächst das absolute Bevölkerungswachstum fortbestehen ließ, die Erklärung aus der Abnahme der Ehen und der steigenden Zahl der Spätehen, die Erklärung aus der Landflucht und Urbanisierung, aus der Kenntnisnahme der Massen von der Präventivtechnik, ferner die Erklärungen aus einer physiologisch gegründeten Abnahme der Fruchtbarkeit (die nur in ganz mäßigen Grenzen nachweisbar war), aus der mächtig aufsteigenden Erwerbstätigkeit der Frauen und einer gewissen Virilisierung derselben (auch steigender Frigidität) durch die Frauenbewegung, — und noch manche andere zur Erklärung herangezogene Faktoren, wie materielle Übersteigerung der Bedürfnisse auch bei objektiv wachsendem standard of life der Massen, genügten nicht, die neuen statistischen Zahlen vollständig zu erhellen. Nur eine Theorie gewann durch Mombert und Brentano großen Anhang, besonders in sozialistischen und linksliberal gefärbten Kreisen: die sogenannte Wohlstandstheorie. Ihr großer, Tatsachen zusammenfassender und umschreibender Wert scheint auch mir unleugbar; daß sie aber in das Kausalgefüge der Dinge eindringt, glaube ich nicht. Da war es unter den deutschen Forschern besonders Julius Wolf,[1] der diese Theorie heftig angriff, ihre schwachen Punkte entwickelte und nun der „Weltanschauung" einen sehr bedeutsamen Platz unter den Ursachen des Geburtenrückganges anwies. In zwei Abschnitten seines großen Werkes —

[1] Siehe Julius Wolf, „Geburtenrückgang, die Rationalisierung des Sexuallebens unserer Zeit". Jena 1912, Fischer.

„Erklärung aus fortgeschrittener Bildung und fortgeschrittenem Ordnungssinn der Masse“ und „Erklärung aus der Emanzipation von der Kirche“ — stellte Wolf die Weltanschauungsmomente zur Kausalerklärung des Geburtenzifferrückganges so stark in den Vordergrund — insbesondere die günstige Wirkung des katholischen Glaubens und die abträgliche Wirkung der Sozialdemokratie auf die Volksvermehrung (besonders im „roten“ Sachsen) —, daß die Weltanschauung geradezu die Hauptlast der Erklärung zu tragen zu haben schien. Eine reiche statistische Literatur schloß sich diesen Untersuchungen an.[1]

Die Mombert- und Brentano-Schule wandte in ihren Angriffen auf Wolf und die seinen Intentionen nachgehende Literatur besonders folgende Tatsachen und Momente ein: Frankreich sei ein weit überwiegend katholisches Land und stehe gleichwohl in der Geburtenziffer an letzter Stelle. Oder, wenn man etwa die starke Geburtenziffer bei den Katholiken Preußens als Beweis für die Bedeutung der Weltanschauung und der Kirchlichkeit anführe, so vergäße man, daß die meisten dieser Katholiken der slawischen Rasse und polnischen Nationalität angehörig seien, so daß die größere Geburtenziffer nicht sowohl der Religion dieser Schichten als ihrer Rassenzugehörigkeit und ihrer niedrigen Zivilisations- und Bildungsstufe zuzuschreiben sei. Ferner erklärten die Wohlstandstheoretiker, daß die katholischen Bevölkerungsteile nicht um ihrer Religion und Kirchlichkeit willen eine höhere Geburtenziffer besäßen, als vielmehr darum, weil sie

[1] Vgl. die Wolf zustimmenden Arbeiten von H. Krose, Rost, A. Lemanczyk, Bornträger, Becker, Seeberg.

auch durchschnittlich die weniger wohlhabenden Bevölkerungsteile darstellten und ferner ein großer Teil des katholischen Volksteils der Landbevölkerung angehöre. Wenn man die katholische Bevölkerung und ihre Geburtenziffer in industriellen Bezirken wie Aachen, Köln, Koblenz mit der katholischen Bevölkerung etwa der bayrischen Oberpfalz vergleiche, so sehe man bald, daß die stark abweichende Geburtenziffer nicht aus der Religion, sondern aus den verschiedenen wirtschaftlichen Milieus heraus zu verstehen sei.

Ich kann aus Zeitmangel nicht auf die Kasuistik des statistischen Materials und auf die daran geknüpften Folgerungen näher eingehen. Ich bemerke nur, daß die angeführten Gegengründe gegen die Bedeutung der Weltanschauung auch statistisch nicht standhalten. Was den bestechenden Einwand Frankreich betrifft, so ist die steigende Entchristlichung der Schule und des gesamten öffentlichen Lebens schon seit der französichen Revolution (Ferrysches Schulgesetz, Kulturkampfgesetz der dritten Republik, Trennungsgesetz) ein Zeichen, wie wenig es besagt, wenn auf den statistisch hohen Prozentsatz katholischer Bevölkerung in Frankreich hingewiesen wird. Es handelt sich hier um Gruppen, die rein formal der Kirche zugehören und des lebendigen Glaubens ermangeln. Der eigentliche Sitz des Unglaubens in Frankreich ist ferner gerade die große Masse südfranzösicher, kleinbäuerlicher Landbevölkerung (umgekehrt wie bei uns). Diese Bauernschaft verlor ihren Glauben aus zwei Gründen. Erstens stellte die Jansenistische Bewegung an die französische Bauernschaft so strenge Forderungen, daß diese dadurch abgestoßen wurde; als später

die Jesuiten die Bauern wiederzugewinnen suchten, hatten sie nur mäßige Erfolge. Und zweitens war diese französische Bauernschaft eine Schöpfung der französischen Revolution. Durch die Aufhebung der Leibeigenschaft und durch die Beseitigung der persönlichen Abhängigkeiten ist diese Bauernschaft erst entstanden, und man begreift daher, daß sie auch die antikirchlichen Ideen der Revolution in sich aufnahm. J. Wolf bemerkt daher mit Recht: „Die Kinderarmut folgt nach Leroy-Beaulieu ganz genau der école laïque und der politischen und religiösen Aufklärung durch Sozialisten und Radikale. Geburtenüberschuß herrscht nur noch in den kirchlichen katholischen Departements der Vendée, der Bretagne und des Nordens." Ähnliches ließe sich von Belgien zeigen. Auch die übrigen statistischen Einwände gegen die Bedeutung der Weltanschauung für die Geburtenziffer lassen sich weitgehend entkräften, wie H. Krose in seinem Aufsatze „Geburtenrückgang und Konfession" treffend zeigte[1]. Besonders beweiskräftig für diese Bedeutung ist auch die hohe Fruchtbarkeit der Bergarbeiter, die nach Bergers Untersuchungen in der Zeitschrift des preußischen statistischen Amtes nicht der Art der Berufstätigkeit (Rüstigkeit, Mut, Kraft, Vertrauen), sondern dem vorwiegend katholischen Bekenntnisse dieser Arbeitergruppe zuzuschreiben ist; bei den Bergarbeitern protestantischen Bekenntnisses sei die Fruchtbarkeit geringer.

Trotz alledem wird jeder, der objektiv und vorurteilsfrei das gesamte statistische Material prüft, zu dem Ergebnis kommen müssen, das Krose so ausspricht: „Andererseits

[1] S. in der Sammelschrift M. Faßbender „Des deutschen Volkes Wille zum Leben". Herder, 1917.

läßt sich ein positiver Beweis, daß diese Unterschiede in der Konfessionsverschiedenheit ihren Grund haben, mit den Mitteln der Statistik, wie sie uns jetzt zu Gebote stehen, nicht führen. Es ist auch nicht ausgeschlossen, daß bei einer zeitlich und räumlich sehr ausgedehnten Untersuchung im einzelnen und bei verbesserter Berechnung der ehelichen Fruchtbarkeitszahlen sich diese Unterschiede zu einem mehr oder minder großen Teil aus Ursachen erklären lassen, die mit der Konfession nichts zu tun haben.“ Lassen wir darum diese Art des Beweisganges beiseite: Diese statistische Zahlen gewinnen — wie alle rein induktive Feststellungen überhaupt — nach meiner erkenntnistheoretischen Ansicht erst einen möglichen bestimmten Sinn aus einer psychologischen und soziologischen Theorie über die möglichen, und in einem Lande nach seiner ganzen Konstitution wahrscheinlichen Ursachen der Bevölkerungsbewegung, aus einer Theorie, die nicht selbst wieder der Statistik zu entnehmen ist.

Fragen wir deshalb, unter Berücksichtigung der oben angeführten vier Hauptgesichtspunkte: Wie wirkten historisch die Weltanschauungen auf den Fortpflanzungswillen ein?

Christliche Weltanschauung und Fortpflanzungswille

Man hat mit Recht den allgemeinen Satz aufgestellt, daß fast alle großen positiven Weltregionen die Fruchtbarkeit religiös sanktioniert und den Fortpflanzungswillen geheiligt haben. Nur der Buddhismus — im Gegensatz zum altindischen Glauben, der nur denjenigen, der einen Sohn hat, in den Himmel kommen

läßt — macht eine Ausnahme auf Grund seines alles andere beherrschenden Grundsatzes, daß „Nichtsein" besser ist als „Sein"; doch ist es fraglich, ob er eine „Religion" und nicht vielmehr eine mit Selbsterlösungstechnik verbundene ethisch gerichtete „Metaphysik" zu nennen ist. Analogen Anschauungen wie im Buddhismus begegnen wir im Abendland und im christlichen Morgenland nur in kleinen Kreisen. Besonders scharf und vielseitig drückt dagegen das Alte Testament die göttliche Sanktion der Fruchtbarkeit und des Willens nach Kindern aus. „Seid fruchtbar und mehret euch" heißt es. Kinder sind ein „Geschenk Gottes", „Zeichen des Segens Gottes", „der den Herrn fürchtet, dessen Samen wird gewaltig sein, der Same des Gottlosen aber ausgerottet" usw. Aber es darf nicht verkannt werden, daß die Fruchtbarkeitsgebote des alten Judentums von den christlichen im Geiste weitgehend verschieden sind. Der Unsterblichkeitsgedanke der individuellen persönlichen Seele hat im Judentum nur langsam Eingang gefunden. Darum ist das Fortleben des Menschen im Kinde, in seinem Blut, dem jüdischen Volke das Wichtigste; und Verehrung, Kult, Pietät der Kinder gegenüber den Eltern ist ein besonders hoher Wert auch noch geblieben, nachdem der Gedanke der persönlichen Unsterblichkeit lebendiger geworden war. Das berühmte Fruchtbarkeitsgebot ist auch durchaus nicht primär als allgemein religiöse Menschenpflicht gemeint gewesen. Es legte Mann und Weib die Pflicht starker ehelicher Zeugung vor allem darum auf, damit Israel, damit das „auserwählte Gottes- und Priestervolk", der Menschen Lehrer, „ewig sei und nicht untergehe". So trägt das

ursprüngliche jüdische Fruchtbarkeitsgebot einen wesentlich nationalreligiösen Charakter. Diese Färbung ist am deutlichsten im Psalm 126 (etwa 537 vor Chr. in der nachexilischen Zeit verfaßt). „Sieh, Söhne sind Geschenk des Herrn: sein Lohn: des Leibes Sproß. Wie Pfeile in des Helden Hand sind Söhne, jugendkraftgeschwellt. Dem Manne Heil, der sich gefüllt mit ihnen seinen Köcher, er wird nicht schamrot stehn, wenn er am Tor mit seinen Gegnern rechtet.“ Dieser Spruch trägt den nationalpolitischen, ja den nationalmilitärischen Charakter deutlich an der Stirn.

Im Verhältnis zu diesen alttestamentlichen Gedankenkreisen ist die Umformung des jüdischen Fortpflanzungsgedankens im christlichen Kulturkreis eine weitgehende. 1. Zu der allgemeinen pflichtmäßigen Sexualmoral tritt in der „via perfectionis“ und mit dem Aufkommen des Mönchstums in den „drei evangelischen Räten“ das Ideal der Virginität hinzu. Der asketische Gedanke erfährt eine mächtige Steigerung. 2. Andererseits aber hat die Zeugungspflicht in der Ehe keinen national-politischen Charakter mehr; sie wird auf alle Menschen ausgedehnt. 3. Die Ehe selbst erhält über ihren natürlichen Vernunftcharakter hinaus das Zeichen religiöser Heiligkeit; nach Paulus wird das Verhältnis des Gatten zum Weibe unter der Analogie des Verhältnisses Christi zur Kirche als des Hauptes und Bräutigams zu seinem gehorsamen Leibe und seiner Braut vorgestellt. Die Ehe erhält damit den Charakter eines „Sakramentes“, das zwar durch das Jawort der Eheschließenden selbst gestiftet ist, das aber, wenn gestiftet, durch einen Akt des göttlichen Willens selbst unauflösbar besteht. Die Monogamie, die im

Alten Testament in mannigfachen Richtungen nur eine bedingte war (denken wir an die „Nebenfrauen“), wird die einzig berechtigte Form des geschlechtlichen Umgangs und der Fortpflanzung. 4. Nicht nur religiöse Heilsgemeinschaft wird die Ehe, sondern in einem weit höheren Maße als es Judentum und Antike kannten, seelisch-geistige Liebesgemeinschaft. Ja, dieses Moment wiegt in den ersten Jahrhunderten des Christentums so stark vor, daß die Ehe als Fortpflanzungsinstitut dagegen weit zurücktritt.

Es ist in erfreulichem Maße auch von außerchristlichen Forschern heute anerkannt, daß überhaupt erst das Christentum die spezifisch abendländische geschlechtliche Liebesemotion gezeitigt hat.[1] Romeo und Julia sind nur auf dem Boden des christlichen Kulturkreises denkbar. In der provençalischen Bewegung, aus der der Minnesang hervorging und von der auch Franziskus v. Assisi eine gewisse Färbung seiner religiösen Sprache erhielt, in dem christlichen Humanismus Petrarkas, den Sonetten Michelangelos, in Dantes Beatrice und seiner „Vita Nuova“ hat sich diese Liebesemotion immer großartiger ausgesprochen. Die europäische Liebe ist nicht sowohl, wie man gemeint hat, ein Versuch gewesen, die zuvor bestehende scharfe Monogamie „erträglich zu machen“, vielmehr stellt die Monogamie neben anderen Funktionen, die sie hat, auch einen Versuch dar, den schweifenden Geschlechtstrieb in die Dauer geistig beseelter Liebe der Persönlichkeit selbst aufzunehmen.[2]

[1] Vgl. hierzu E. Lucca „Drei Stufen der Erotik“, Stuttgart 1919. Marcuse „Wandlungen des Fortpflanzungswillens“, Bonn 1918.

[2] Vgl. mein Buch „Wesen und Formen der Sympathie“, II. Aufl.; Cohen, Bonn 1922.

Völlig fremd war den christlichen Zeugen, Vätern und Lehrern der Gedanke, die Ehe zu rechtfertigen oder gar zu definieren als die beste Form, reiche und gute Nachkommenschaft zu erzielen. Ließe man sich auf diesen Rechtfertigungsmaßstab ein, so könnte man, nach meiner Meinung, auch heute die christliche Monogamie nicht rechtfertigen.[1] Drei Stufen der Entwicklung der christlichen Liebes- und Eheauffassung sind hier voneinander zu unterscheiden: Solange die Hoffnungen auf eine nahe Wiederkunft Christi und auf eine irdische Aufrichtung des Gottesreiches durch eine Wundertat Gottes währten, stand die erste Christenheit auch der ehelichen Fortpflanzung mit fast vollkommener Gleichgültigkeit gegenüber. So waren die ersten Ehen der Christen, etwa zur Zeit des Paulus, in großer Anzahl sogenannte „Josephsehen". In dem Maße jedoch, als diese Hoffnungen abnahmen, wurde der wesentliche Zweck der Ehe als Fortpflanzungsinstitut immer schäfer betont. So wurde auf einer zweiten Stufe die Ehe zwar als Fortpflanzungsinstitut, aber doch nur in sekundärer Linie anerkannt; eine besondere Anfeuerung des Zeugungswillens fehlt jedoch auch hier noch. Manche Väter erklären sogar, das: „Seid fruchtbar und mehret Euch" habe für ihre Zeit an Bedeutung verloren. Die Kirche als solche hat die heute gültige Bestimmung, daß die Fortpflanzung „finis principalis" der Ehe sei, erst in der sozusagen dritten Stufe dieser Entwicklung aufgenommen, in dem gewaltigen Geisteskampf nämlich, den sie gegen den Spiritualismus der gnostischen

[1] Vgl. die scharfen kritischen Einwendungen von Christian von Ehrenfels gegen die Monogamie, der vom biologischen Standpunkt allein aus in vielem durchaus recht hat. Sein Irrtum ist, die Monogamie ausschließlich oder auch nur in erster Linie an ihrem biologischen Wert zu messen.

Sekten, besonders der Manichäer, führen mußte. Diese Sekten vertraten bald völlige Askese mit Einschluß der Verwerfung auch der ehelichen Geschlechtsgemeinschaft, bald Libertinität, resp. ähnlich wie die heutigen „Rationalisten" der Fortpflanzung · Trennung des Liebesgenusses von der Zeugung. Die systematische Prävention ist weltanschaulich zu allen Zeiten der Weltanschauungsgeschichte sowohl aus extrem materialistischer und sensualistischer als auch aus dualistischer und hyperspiritualistischer Weltanschauung hervorgegangen. Wenn der Leib, wie Platon zuerst lehrte, der „Kerker" einer Seele ist, die schon vor der Geburt existiert hat und die durch den Zeugungsakt nur in das Übel und in die Dunkelheit der Materie verstrickt wird, so kann dieser Akt, der die göttliche Lichtseele in die Materie hineinverbannt, nichts an sich Gutes sein. Die Manichäer, jene gewaltige Sekte, gegen die Augustinus einen schweren Kampf führte, huldigten dieser Auffassung. Da sie aber den Liebesgenuß nicht missen wollten, kamen sie zur Prävention. Gegen sie hat Augustinus jene berühmten Worte gerichtet, auf denen geschichtlich das christliche Präventionsverbot noch heute beruht. Die sachliche Begründung dieses Verbotes stützt sich nach römisch-katholischer Anschauung nicht auf die Lehrautorität des Papstes; es ist kein Kirchengebot beziehungsweise -verbot, sondern ein Gebot der „natürlichen Vernunft", das der Lehrautorität eine Grenze setzt und das die Lehrautorität nur vor „Verdunkelung" zu bewahren hat. Dieses „Vernunftgebot" stützt sich auf die Einsicht, daß der objektive Naturzweck der Zeugungsorgane und des Zeugungsaktes die Fortpflanzung sei, nicht aber der, dem Individuum Lust zu bereiten. Die

Lust sei nur eine „Begleiterscheinung“ und habe außerdem biologisch anlockende Bedeutung. In diesem objektiven Naturzweck tue sich auf natürliche Weise der göttliche Wille selbst kund, und darum sei es „Unrecht und Sünde“, ihm durch Prohibition irgendwelcher Art entgegenzutreten und die Auswirkung des göttlichen Willens zu verhindern. Mit beiden Grundsätzen, dem Grundsatz über die Ehe zusammen mit dem letzteren, ist nach katholischer Auffassung jeder außereheliche Geschlechtsverkehr, jede Ganz- oder Halbpolygamie, jede Art der Prohibition, jede Form von Abtreibung und Kindesaussetzung, ja auch schon die ausschließlich auf die Sinneslust gerichtete innere Absicht auch während des ehelichen Geschlechtsaktes sündhaft. Nur darin unterscheidet sich Augustin vom heutigen kirchlichen Standpunkt, daß ihm die Prohibitionssünde als eine läßliche, nicht als eine Todsünde gilt.

Die ersten tiefgehenden Abweichungen von diesem System zeigen sich in der Einwirkung der protestantischen Religionsformen auf den Fortpflanzungsgedanken. Keine Abweichung findet sich innerhalb des orthodoxen Lutherthums und des Kalvinismus in dem Verbot der Prohibition und seiner Begründung; keine Abweichung in der Stellung zur Abtreibung und Kindesaussetzung; keine Abweichung im Verbot des Opfers des Kindeslebens für das Leben der Mutter durch Perforation und Kaiserschnitt; keine Abweichung in der Lehre von der „inneren Absicht“ bei der Zeugung. Innerhalb des kalvinischen Protestantismus (und auch bei Luther etwas stärker als nach der katholischen Lehre) wird sogar die Intention auf die Lust während

des Geschlechtsaktes noch stärker unter Sünde gestellt, wogegen nach katholischer Anschauung eine maßvolle Mitintention auf die Lust sündlos sein soll. Im protestantischen Kulturkreis fehlt natürlich für alle diese Dinge die systematische Kontrolle durch den Beichtstuhl, was von großer, aber doch auch nicht zu überschätzender praktischer Bedeutung ist. Die Virginität als gottgefällige Leistung lehnt Luther zum Teil (zum Beispiel in einer Streitschrift vom Jahre 1522) durch eine Übersteigerung desselben Grundes — nämlich des „göttlich gewollten Naturzweckes der Geschlechtsorgane" — ab, mit dem Augustin die Prävention in der Ehe verwirft. „Ein Mann", heißt es hier, „kann eines Weibes nicht entraten. Ursache ist die: es ist ebenso tief eingepflanzt der Natur, Kinder zu zeugen als Essen und Trinken." In einem Brief heißt es: „Adams Kinder sind und bleiben Menschen, darum sollen und müssen sie wieder Menschen von sich zeugen und kommen lassen." Was die Ehe anbetrifft, so hat Luther, zum Beispiel in seinem Brief an Spalatin vom 6. Dezember 1525, wenn er auch die Liebe in der Ehe stark und schön hervorhebt, den Fortpflanzungszweck ganz erheblich betont, ja gesteigert. Das geht auch scharf aus seiner Stellung zum Ehebruch hervor, für den er die Todesstrafe fordert, den er aber der dauernd unbefruchteten Frau sogar gestattet. Die Gebärpflicht des Weibes wird überaus scharf hervorgehoben: „Wenn sie aber auch müde und zuletzt tot tragen, das schadet nichts, laßt sie nur tot tragen, sie sind drum da. Es ist besser kurz gesund, denn lange ungesund leben" und ähnliche Stellen mehr. Scheidung der Ehe ist im Falle des Ehebruchs gestattet, und die Wiederverheiratung dem

unschuldigen Teil erlaubt. Auf die Lust blickt Luther mit noch mehr Angst als die katholische Auffassung. Im Urzustande soll sich die Fortpflanzung auch nach seiner Anschauung (wie nach Augustin) ohne Wollust vollzogen haben, und die Unvermeidlichkeit der Wollust als Lockmittel für die Fortpflanzungspflicht ist ihm ein deutlicher Beweis der Erbsünde. So ist die Ehe im Grunde doch nur „frenum et medicina peccati", eine Konzession an die Sünde und an die nach Luther „unüberwindliche" Konkupiszenz — eine Konzession, bei der Gott vor der Lust um des Kindes willen sozusagen nachsichtig ein Auge zumacht.

Aber die Abweichungen der protestantischen von der spezifisch katholischen Auffassung sind doch gerade für unsere Frage weit tiefgehendere, als es durch das bisher Gesagte den Anschein hat. Luthers Kampf gegen das Virginitätsideal bedeutet nicht nur den Kampf gegen das Mönchstum, sondern primär gegen das Ethos, das diese Institution trug und das auch in der Seele des Laien innerhalb der katholischen Kirche kräftig ist. Die aktive Sublimierung, Vergeistigung, Veredlung der Triebenergie zur seelischen geschlechtlichen Liebe, zu religiösen Liebesformen, zur weltweiten Karitas, (die Luther nur als Teil der Berufsarbeit anerkennt,)[1] zur romantischen Schwärmerei, wird durch das Dogma vom alleinseligmachenden Glauben überhaupt tief geschwächt. Unendlich fern steht Luther hier etwa einem Dante, einem Franziskus oder einem Petrarka. Aus der Ehe wird der romantische Liebescharakter, die feine und zarte mit ihrem Sakramentscharakter eng verbundene geistig-seelische Liebesempfindung ganz

[1] Vgl. hierzu die treffenden Ausführungen von E. Lucca a. a. O.

erheblich ausgemerzt. Die Ehe wird ernüchtert und verbürgerlicht, und ihr später nur bürgerlicher Charakter dadurch weitgehend vorbereitet. Erst der Pietismus und besonders die Romantik, hier vor allem Schleiermacher, haben jene älteren christlichen Empfindungs- und Gefühlsformen wieder in die Ehe hineinzutragen gesucht, — freilich so, daß nun der objektive autoritäre Boden der alten christlichen Moral und alle die Prinzipien, die Luther noch mit dem Katholizismus teilt, mehr oder weniger vollständig verlassen wurden. Und das ist das Wichtigste für unsere Frage: Der Fortpflanzungswille oder sein Gegenteil wird durch den Protestantismus in die eigene innere Verantwortung, in das persönliche Gewissen des Menschen hineinverlegt.[1] Hierdurch wird natürlich noch keineswegs die negative Rationalisierung durch Prohibition als sittlich gerechtfertigt erklärt; aber es wird die naive Form des Zeugungswillens sozusagen gebrochen und insofern die formale Rationalisierung, und zwar im individualistischen Sinne, als eine Voraussetzung der späteren — durch die Weltanschauung des Liberalismus und des Sozialismus verteidigten — materialen, auch negativen Rationalisierung geschaffen. In diesem Punkte sind alle objektiven Beurteiler des geschichtlichen Herganges einig.

Ganz anders entwickeln sich die Dinge im liberalen Protestantismus.[2] Hier erhält zwar die Ehe ihren tieferen

---

[1] Vgl. hierzu die sehr tiefgehenden Ausführungen von Max Marcuse in seiner Schrift: „Wandlungen des Fortpflanzungsgedankens und Willens", Bonn 1918, S. 35.

[2] S. hierzu. Rade, „Die Stellung des Christentums zum Geschlechtsleben", ferner von Rohden: „Die sexuelle Frage und der Protestantismus" in der Zeitschrift „Sexualprobleme" 1910 und Saathof: „Schleiermacher über Freundschaft und Liebe", Halle a. S.

Liebesgehalt („geistig-sinnliche Liebe") — wie schon oben angedeutet — wieder zurück; aber andrerseits wird der fundamentale augustinische Gedanke zerbrochen, daß der Geschlechtsakt ausschließlich zur Zeugung da sei und in diesem Naturzweck sich der göttliche Wille bekunde. Dieser Satz aber ist das Fundament sowohl der jüdischen als der gesamten christlich-positiven Geschlechtsmoral. Schon bei Schleiermacher, der Pietismus und romantische Schule verbindet, bricht sich demgegenüber der Gedanke Bahn, daß der Geschlechtsakt überhaupt nicht auf „Zwecke" hin angesehen zu werden habe. Er solle ein subjektiv zweckfreier Akt, nicht sowohl eine Zweckhandlung, als eine Ausdruckshandlung sein, nämlich ein Ausdruck der Liebe zweier individuell aufeinander abgestimmter, füreinander berufener Personen. So lautet das sechste seiner zehn Gebote aus dem Athenaeum (1789): „Du sollst nicht absichtlich lebendig machen", wozu er in dem dritten der „vertrauten Briefe", folgenden Kommentar gibt: „Absicht soll nirgends sein in dem Genuß der süßen Gaben der Liebe, weder irgendeine sträfliche Nebenabsicht, noch die an sich unschuldige, Menschen herzuvorbringen, denn auch dies ist anmaßend, weil man es doch eigentlich nicht kann, und zugleich niedrig und frevelhaft, weil dadurch etwas in der Liebe auf etwas Fremdes bezogen wird." Ferner heißt es dort: „Ebensowenig aber gefällt es mir, wenn die Lust als Instinkt erscheint, der nicht weiß, was er will, oder als Begierde, die auf die unmittelbare Empfindung gerichtet ist." Saathof würdigt Schleiermachers Gesamtstellung mit den Worten: „Die alte kirchliche Auffassung der Geschlechtslust als Sünde ist von Schleiermacher durchaus überwunden, während sie bei Luther

trotz seiner Hochschätzung der Ehe, deren Herrlichkeit er so oft gepriesen hat, noch stark nachwirkte. Die Geschlechtsliebe und der Geschlechtstrieb werden anerkannt als ein natürliches, von Gott geschenktes Gut, das geadelt wird durch den sittlichen Geist. Durchdringung des Sinnlichen und Geistigen in der Geschlechtsliebe wird gefordert, und dadurch die geschlechtliche Sinnlichkeit auf die Stufe des Sittlichen emporgehoben. Der andere Gedanke, den Schleiermacher durch die Anregung des romantischen Lebensideals für die Ehe kräftig betont hat, ist der der sittlichen Eigenart, die gerade in der Gemeinschaft von Mann und Weib sich auszubilden habe. Die Ehe ist für ihn die Gemeinschaft von zwei Individualitäten, die auf gegenseitige Ergänzung angelegt sind und in geheimnisvoller Weise sich anziehen, sich gegenseitig sittlich fördern und durch völlige Lebensgemeinschaft zu einem Willen, ja zu einem Wesen miteinander verschmelzen. Dementsprechend wird der Zweck der Ehe ganz in die sittliche Gemeinschaft der Gatten verlegt, es wird von der göttlichen Naturbestimmung der Geschlechtsgemeinschaft, der Fortpflanzung der Menschheit zu dienen, abgesehen, und die Geschlechtsgemeinschaft als Liebesgemeinschaft gewürdigt.“ Der Fortpflanzungszweck der Ehe wird in Übereinstimmung hiermit innerhalb des liberalen Protestantismus als vollständig sekundär angesehen; die Ehe soll an erster Stelle „Liebesehe“ sein.[1]

Die Einwände, die sich in der Weiterentfaltung der Schleiermacherschen Gedanken schließlich bei den

[1] Vgl. hierzu und f. d. F. meine eigenen metaphysischen und ethischen Anschauungen über Geschlechtsliebe und Fortpflanzung in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie“, 2 Aufl., Cohen., Bonn 1922.

Sozialisten und Liberalen gegen die alten Fundamentalgedanken der jüdisch-christlichen Geschlechtsmoral herausgebildet haben, sind etwa folgende: Zugegeben, daß Fortpflanzungsorgane und Fortpflanzungsakt ursprünglich bei den Tieren — sogar hier durch die Brunstzeit rhythmisiert — den Naturzweck der Fortpflanzung besitzen, so sei doch alle Menschheitsentwicklung dadurch gekennzeichnet, daß Einrichtungen der menschlichen Natur, die ursprünglich nur im Dienste biologischer Arterhaltung standen, im Laufe der Entwicklung auch zu außerbiologischen und überbiologischen persönlichen Zielen gebraucht werden. Wir äßen zum Beispiel nicht nur um unseren Hunger zu stillen, sondern auch darüber hinaus um des Wohlgeschmackes der Speisen willen. Unsere Seh- und Hörorgane mögen ursprünglich dazu da gewesen sein, uns Freund und Feind, dem Leben Schädliches und Nützliches unterscheidbar zu machen; aber unser Sehen und Hören werde zum Beispiel in der Kunst oder in der reinen Erkenntnis von diesem biologischen Zwecke mehr oder weniger frei. Auch unser Verstand und seine Denkkategorien sind ursprünglich vielleicht nur ein Mittel im Kampf ums Dasein und ein Mittel der Anpassung unserer Handlungen an die Umwelt gewesen; aber in der Wissenschaft suche der Verstand die Wahrheit um ihrer selbst willen. Werden ferner auch alle emotionalen Kräfte und Triebe, die arterhaltende Bedeutung haben, im Laufe der Kulturentwicklung in den Dienst persönlicher Ausbildung und persönlichen Genusses gestellt, warum sollte nicht auch die den Geschlechtsakt begleitende Wollustempfindung einer selbständigen Kultur und einer von ihrer biologischen Lockbedeutung zum Zeugungsakt

unabhängen Beseelung unterworfen werden, die mit dem Zeugungsakt nichts zu tun habe?[1] So sagt Professor A. Grotjahn[2]: „Bei höherer Kulturentwicklung löst sich nun diese unsere Verwandtschaft mit dem Tierreich bekundende Verknüpfung. Der Mensch ißt und trinkt, damit es ihm schmecke, nicht nur damit er überhaupt vegetiert. Er braucht sein Auge auch ohne jede Notdurft, um sich an den Herrlichkeiten der Natur und der Kunst zu erfreuen, und sein Hörorgan lauscht nicht nur auf Gefahren andeutende Geräusche, sondern auch auf die genußreichen Tonfolgen der Musik. Neben der Befriedigung der Notdurft stellt sich also selbständig der Genuß, und diese Trennung wird immer bewußter, je mehr mit der kulturellen Entwicklung das Genußleben ausgebildet, verfeinert und verallgemeinert wird. Diese Trennung von Notdurft und Genußquelle ist auch im Geschlechtsleben des Menschen eingetreten. Die Einbürgerung der Präventivmittel wird sie zum Allgemeingut machen. Ganz gleich, ob wir diese Entwicklung kulturell hoch schätzen oder bedauern, sie ist unwiderruflich, und wir müssen uns klar machen, daß durch diese Entwicklung der Geschlechtstrieb und seine Befriedigung von der Fortpflanzung dauernd und endgültig getrennt ist und daher die Fortpflanzung nicht mehr durch den stärksten natürlichen Trieb, sondern durch den auf vernünftiger Überlegung sich stützenden „Willen zum Kinde“ erfolgt.“[3]

---

[1] Sehr eingehend entwickelt diese Gedanken auch G. Simmel in seinen nachgelassenen „Fragmenten über die Liebe“ (S. Logos, Bd. X, Heft 1, 1921); vgl. meine angehende Kritik Simmels in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie“. 2. Aufl. S. 133 ff. 138 ff.

[2] Grotjahn, „Geburtenrückgang u. Geburtenregelung“, Berlin 1914, S. 299ff.

[3] Vgl. meine eingehende psychologische Kritik dieser Analogien Grot-

Weitere Einwände von liberaler und sozialistischer Seite sind etwa noch die folgenden: Im Ablauf der Menschengeschichte sei nicht die Trennung (den Naturvölkern sei der Zusammenhang von Zeugung und Geburt unbekannt gewesen), sondern vielmehr die zeitweilige Verbindung von Liebe und Zeugungswillen als ein „Kulturprodukt" einmal entstanden. Gerade die primitiven Völker sahen in dem Geschlechtsakt vielfach ein „Spiel", gerade sie führten Schwangerschaft und Geburt auf ganz andere Ursachen zurück. Daneben aber fänden sich auch große Kulturen und Zeiten, in denen diese Verbindung überhaupt nicht bestanden hätte. Man denke etwa an das griechische Hetärensystem und die bekannten Worte des Demosthenes, ferner an die Sitten des Ancien régime in Frankreich).[1] Auch sei die christliche Sexualmoral in ihrem Gegensatz zu diesem Prinzip der Trennung von Lust und Fortpflanzung nicht streng konsequent, da sie in Fällen von Unfruchtbarkeit eines Teiles in der Ehe, ferner in Fällen fortgeschrittenen Alters und besonders während der Schwangerschaft den Geschlechtsverkehr erlaube, obgleich er doch hier seinen sogenannten „Naturzweck" auch nicht erreichen könne. Die altjüdische Geschlechtsmoral, die den Geschlechtsverkehr mit der schwangeren Frau ganz untersage, sei hier zum Beispiel viel konsequenter. Ferner benütze doch auch derjenige, der asketisch der Propagation und der Geschlechtsliebe frei entsage, die ihm von Gott verliehene Anlage zur Fortpflanzung nicht. Schließlich wird (zum Beispiel von

jahns in meinem Buche „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl. S. 134, 140 ff.

[1] Vgl. hierzu W. Sombart;, „Luxus und Kapitalismus", München 1913 und ferner viel Zutreffendes bei Paul Kluckhohn „Das Problem der Liebe im 18. Jahrh. und in der deutschen Romantik", Halle 1922.

Marcuse[1] und Müller-Lyer[2] ausgeführt, daß überhaupt eine Umkehr der Mittel und Zweckbeziehung zwischen Liebesgefühl und Zeugungsakt eingetreten sei, so daß der Zeugungsakt an erster Stelle nur als Ausdruck und Zeichen der Liebe und Seelenliebe zu gelten habe. So sei andrerseits der Akt der Zeugung zu einer von der liebevollen Geschlechtsvereinigung unabhängig gewollten Sache geworden, für die man ausschließlich „selbst verantwortlich" sei, wogegen hinwiederum Liebe und Liebesgenuß ihr besonderes Recht für sich hätten. — Ob diese Analogien richtig sind oder nicht, sei an dieser Stelle nicht untersucht; hier handelt es sich nur um das geistesgeschichtliche Werden dieser Anschauung. Wenn nun zwar auch, wie wir ausführten, in dieser Stufenfolge über Selbstverantwortlichkeit bei stärkster, genuß-ausschließender, gottgebotener Zeugungspflicht, formaler Rationalisierung und schließlicher Bestreitung einer bindenden objektiven Autorität und Tradition in diesen Fragen, endlich prinzipieller Trennung von Liebe und Zeugungsakt zuerst der Protestantismus Luthers steht, so kann er darum für den Verlauf der weiteren Entwicklung selbstverständlich keineswegs verantwortlich gemacht werden. —

Eine andere Frage als die, wie sich die Idee des Rechtes zur Prohibition ausbildete, ist die Frage, wie sich die stärkeren Motivgruppen für die Anwendung dieses Rechtes ausgebildet haben. Der Motive der Prohibition gibt es ja der Art nach sehr verschiedene und noch mehr verschiedenwertige. Motive sind zum Beispiel die egoistische Genußbegierde;

---

[1] a. a. O.

[2] Müller-Lyer, „Phasen der Liebe". München, Verlag A. Langen.

allzu verfeinerte und verzärtelnde Liebe zu den schon vorhandenen Kindern (Frankreich und Italien); ferner die Sorge und die gesteigerte individuelle Verantwortlichkeit für die wirtschaftliche Zukunft der kommenden Kinder; Furcht vor zu großer Zersplitterung des schon vorhandenen Besitzes und Vermögens; die körperliche Schonung der Frau, ihre Verzärtelung zur „Dame“; ebensowohl die Not (zum Beispiel in Teuerungszeiten) wie umgekehrt der Wohlstand, die Steigerung der subjektiven Lebensbedürfnisse über den Nahrungsmittelspielraum der Familie hinaus; Rücksicht auf Wahrung eines gewissen standesgemäßen „standards of life“ bei geringem, wenig sich steigerndem Einkommen (zum Beispiel Beamtenehe); endlich die Angst vor Ächtung durch die Folgen unehelichen Geschlechtsverkehrs. Aber das weitaus wesentlichste Motiv der modernen Rationalisierung ist damit noch keineswegs getroffen. Denn dieses Motiv ist, wie besonders Julius Wolf und Oldenberg erkannt haben, an erster Stelle das, was man den „kapitalistischen Geist“ oder auch den Geist der „Rechenhaftigkeit“ und systematischer Lebensrationalisierung genannt hat. Sombart, Max Weber und auch ich selbst haben in dieser Fortpflanzung und Wirtschaft gleichmäßig umfassenden und durchdringenden Grundgesinnung das eigentliche Urtriebrad der kapitalistischen Entwicklung selbst gesehen — eine Frage, auf die ich hier nicht kritisch eingehen will. Vor allem hat der Calvinische Protestantismus diesen Geist besonders scharf ausgebildet.[1] Schon Karl Marx sagt, daß der kapitalistische Mensch zumeist Protestant, wenn nicht

[1] Siehe hierzu u. ff.: M. Weber: „Religionssoziologie“, Bd. I, 1920. Troeltsch: Soziallehren der christlichen Kirchen. Tübingen 1919.

Puritaner sei; er opfere dem Goldfetisch auch seine Fleischeslust und er erst „mache ernst mit dem Evangelium der Entsagung“. Nach der genannten These von Wolf und Oldenberg stehen nun aber in bezug auf unsere Frage die Dinge so, daß — nicht wie die Wohlstandstheoretiker meinen — die Wohlhabenheit die Ursache für die Abnahme der Geburtenziffer ist, und ebensowenig so, daß die geringere Kinderzahl und die geringeren Kosten für die Aufzucht der Kinder die Ursache für die steigende Wohlhabenheit ist. Sondern beide Erscheinungen, Wohlhabenheit und negative Rationalisierung des Zeugungswillens, sind an erster Stelle nur parallel gehende Folgewirkungen ein und derselben Ursache, nämlich einer menschlichen Geistesgestalt und Eigenschaft, die man als „kapitalistischen Geist“ oder „Rechenhaftigkeit“ bezeichnen kann. Dadurch, daß der Protestantismus — in seinen Gnadenehren das Verhältnis der Seele zu Gott zu einem rein passiven machend — die ganze freie Aktivität des Menschen einseitig auf irdische Ziele (Berufsarbeit usw.) hinspannte, hat er, ebenso wie er indirekt auch durch die Ausschaltung der wirtschaftlichen Kontrolle seitens der religiösen Autorität und Moral diesen kapitalistischen Geist mächtig steigerte, jene wirtschaftliche Überaktivität gezeitigt, die ein Merkmal des kapitalistischen Unternehmergeistes ist; — das heißt also, daß die Menschen im kapitalistischen Wirtschaftssystem durch dieselbe psychologische Triebfeder wohlhabend werden, durch die sie auch ihre Kinderzahl von selbst beschränken. Ich persönlich halte diese Erklärung für die tiefste und wichtigste, die über die Bevölkerungsbewegung gegeben worden ist. Sie zeigt uns, was keine andere Theorie zeigt, die Ein-

heit des Weltanschauungsmoments, das ebensowohl den Kapitalismus wie die negative Rationalisierung als Begleitfolgen aus sich geboren hat. Sie macht es uns auch wohl verständlich, wieso im allgemeinen die Katholiken in Völkern evangelischer Majorität sowohl weniger wohlhabend als gleichzeitig in der Fortpflanzungsfrage „antirationalistisch“ sind, in der Geburtenziffer aber andrerseits voranstehen. Vor allem aber weist uns diese Erklärung auf eine Gesetzmäßigkeit hin, die ich als die „spezifische Bevölkerungs-Gesetzmäßigkeit der modernen abendländischen, hochkapitalistischen Kulturen“ bezeichnen möchte, nämlich, daß sich die in diesem historischen Zeitalter führenden Schichten prinzipiell weniger fortpflanzen und damit auch die Erbwerte, die sie zu dieser Führung geschickt gemacht haben, weniger weit in die Zukunft tragen als die Massen der dienenden Unterschichten. Es ist klar, daß dieses Qualität und Quantität der Fortpflanzung eigenartig in ihrem Verhältnis bestimmende Gesetz, wenn es allein wirksam wäre, die sichere Dekadenz solcher Kulturen herbeiführen müßte. Mit vollem Recht sagt der Sozialist Grotjahn:[1] „Ohnehin muß ja der jetzt bestehende Zustand, daß die Ergänzung der oberen Kreise weniger durch eigene Vermehrung, sondern durch Aufsteigen einzelner aus den unteren Schichten erfolgt, im Laufe der Zeit mit Sicherheit zu vollständiger Auspowerung der Nation an Tüchtigen, Begabten und Willensstarken führen.“ Es ist keineswegs richtig, wenn man gemeint hat, es handele sich bei dieser eigenartigen Gesetzmäßigkeit um ein „Naturgesetz“ oder um ein allge-

[1]) a. a. O. Seite 316.

meines historisches Entwicklungsgesetz.[1] Wir haben ein gewaltiges Beispiel einer systematisch andersartigen Vermehrungstendenz in der tausendjährigen Kultur Chinas, wo umgekehrt die höherstehenden und wohlhabenderen Kreise sich prozentual stärker vermehren als die unteren Volksklassen. Wir sehen dasselbe beim preußischen Adel und zum Teil sogar in der großen französischen Bourgeoisie. Auch bei den Juden gewahren wir Ähnliches. Das den Traditionen seiner Religion entwachsende Westjudentum geht unaufhaltsam dem biologischen Verfall entgegen, und auch hier ist es nicht die Wohlhabenheit, die den großen Unterschied der Fruchtbarkeit zwischen den armen Ost- und den reichen Westjuden erklärt, sondern die Rationalisierung und Liberalisierung der ganzen, auf einseitigste wirtschaftliche Ziele gerichteten Motive und Leitgedanken des Lebens. Diese Tendenz bringt es auch meines Erachtens mit sich, daß sich auf die Dauer die hochkapitalistische Kultur ihr Grab selbst graben muß, da sie die spezifischen Erbwerte ihrer Führerschaft langsam selbst aus der Welt ausschaltet. Auch die schon von Wolf mit vielen Daten aufgewiesene Tendenz zu einer gewissen Verdrängung der evangelischen Bevölkerung in Holland und der Schweiz durch den stärker wachsenden katholischen Volksteil entspricht dieser Auffassung.

Ziehen wir zu kurzem Vergleich aller christlichen Anschauungskreise auch noch den griechisch-orthodoxen Kreis heran, so wird Julius Wolf[2] recht haben, wenn er das Verhältnis der christlichen Völker zur Fortpflanzungsfrage in folgender Weise charakterisiert:

---

[1] Besonders die Wohlstandstheoretiker unterstellen dies gerne.
[2] S. a. a. O.

„1. bei griechisch-orthodoxem Bekenntnis: geschlechtliche als fast instinktive Betätigung, ohne rechtes Bewußtsein der Verantwortlichkeit im Halbdämmer, in Befolgung eines göttlichen, in seinem Werte nicht angezweifelten, keinesfalls irgendwie zum Gegenstand der Kritik gemachten Gebots;

2. bei katholischem Bekenntnis: geschlechtliche Betätigung mit Fortpflanzungsabsicht, bewußt im Sinne des göttlichen Gebots, dem Menschen die Befugnis absprechend, Gott „in den Arm zu fallen", und in der Zuversicht, daß es den Kindern am „göttlichen Segen" nicht fehlen wird;

3. bei protestantischem Bekenntnis: geschlechtliche Betätigung mit strengerer Bedachtnahme auf ihre Folgen für Eltern und Kinder, im Bewußtsein auch der Verantwortlichkeit für letztere, welche Verantwortlichkeit das Sittengebot den Eltern auferlegt, so daß dieses „Sittengebot" mit dem Bibelwort in Konkurrenz tritt und ihm als die strengere Pflicht vielleicht sogar den Rang abläuft, zumal die göttliche Weltordnung, der täglichen Erfahrung zufolge, die vom Katholiken angenommenen Garantien (für eine Versorgung der Kinder usw.) nicht in sich zu tragen scheint. Der kritische Geist im Protestantismus liefert auch dem Gläubigen die Mittel und fordert ihn auf, zu prüfen, zu vergleichen, das Gotteswort nicht unbesehen hinzunehmen, vielmehr in einer Pflichtenkollision gegebenenfalls Stellung gegen das aus anderen als den heutigen Verhältnissen geborene Wort zu nehmen; (d. h. „Seid fruchtbar und mehret Euch");

4. bei Irreligiösität, und zwar sowohl bei der passiven, sich ostentativ nicht geltend machenden, als auch der

sich zur Schaustellung drängenden: geschlechtliche Betätigung unter völliger Außerachtlassung (im Falle des fanatischen Atheismus unter Verhöhnung) des Gottesworts, ein Handeln also auf Grund rationalistischer, rechnerischer Erwägung."

Auf die kürzeste Formel gebracht sehen wir beim griechisch-orthodoxen Glauben ein unkritisches Hinnehmen, beim Katholizismus die bewußte Anerkennung der Tradition, beim Protestantismus Selbstverantwortung beziehungsweise Kritik der Tradition, beim Atheismus ihre Verwerfung. Anklänge an die hier vertretene Auffassung sind in der Literatur bereits mehrfach zu finden. So hat Adolf Wagner[1] die Geistes- und Seelenverfassung, aus der heraus eine zahlreiche Familie gegründet wird, sehr anschaulich geschildert; er nennt sie allerdings nur die der „vormalthusschen" Zeit. Es ist aber, wie man sofort sehen wird, auch noch die der sechziger und siebziger Jahre nach Malthus gewesen. „Die dabei maßgebenden Anschauungen waren", sagt Wagner, „etwa die folgenden: Die noch allgemein verbreitete theologische Auffassung von der unmittelbaren ‚Fügung' Gottes auf diesem wichtigsten wie auf allen Lebensgebieten der Menschheit, mit dem Hinweis auf den Bibelspruch: „Seid fruchtbar und mehret Euch und füllet die Erde"; in evangelischen Ländern weiter die Betonung der sittlichen Gefahren des Zölibats, in christlichen überhaupt die Anerkennung der sittlichen Pflicht, der Kindererzeugung obzuliegen, des Unsittlichen der künstlichen Beschränkung der Kinderzahl in der Ehe; der Tadel des Mangels an Gottvertrauen, vor

[1] Vgl. Ad. Wagner, Agrar- und Industriestaat, 2. Aufl., Jena 1902, S. 66 ff.

einer großen Kinderzahl in der Ehe zurückzuschrecken, unter Bezugnahme auf das bekannte Wort Christi über das ,nicht sorgen wollen für den anderen Tag, was werden wir essen, womit werden wir uns kleiden usw.;' umgekehrt wieder die Auffassung der starken ehelichen Fruchtbarkeit und einer großen Kinderzahl als sichtbarer ,Gottes Segen' (evangelisches Pfarrhaus!)." —

Fassen wir nun noch die kräftigen seelischen Motive, die abgesehen von besonderen Gesetzen und Einrichtungen in den christlichen Weltanschauungen für die Förderung der Fortpflanzung enthalten sind, kurz skizzierend zusammen, so möchte ich folgende unterscheiden:

1. Die gläubige und vertrauende Stellungnahme zu der göttlichen Weltordnung überhaupt, die muthafte gegenüber der angsthaften, die gläubige gegenüber der rechnerischen Lebenseinstellung. Das verbindet Katholizismus, Protestantismus und auch gläubiges Judentum miteinander, daß in weitem Maße die Gesinnung herrscht: „Gott wird für die Kinder sorgen, auch wenn ich noch nicht genau die Wege sehe, wie es geschieht".

2. Die stärkere Bedeutung des Familiengedankens und die stärkere Einstellung der Seele auf dauernde Gesamtheitszwecke überhaupt und so auch im Verhältnis zur Fortpflanzung; darum auch hier die größere Stärke des nationalen Motivs gegenüber dem sozialen und ökonomischen.

3. Die religiös-metaphysische Heiligung des ehelichen Zeugungsaktes durch den Gedanken, daß die Eltern nur die Gelegenheitsursache der Neuschöpfung einer Seele durch Gott und damit die Gelegenheitsursache

der Vermehrung des unsterblichen Seelenreiches überhaupt bilden; (Creatianismus).[1]

4. Die mit der Auffassung der Ehe als objektiver sakramentaler Form (deren Geltung von den subjektiven Gefühlsbeziehungen der Beteiligten nicht abhängt) gebotene Niederringung des individualistischen Motivs der Genußsucht und der Willkür in bezug auf das Geschlechtsleben.

5. Das immer noch bestehende Vorwiegen der Standesehe und die stärkere Berücksichtigung der Gesundheitsverhältnisse der Eheschließenden im Gegensatz ebensowohl zur Liebesehe romantischer Herkunft als zur Geldehe kapitalistischer Herkunft. Weder die Geld- noch die Liebesehe haben sich biologisch als unbedingt förderlich erwiesen; die Geldehe, besonders wenn sie wie auf dem Kontinent mit der Mitgiftehe verbunden ist, ist biologisch besonders schädlich. Es gibt berühmte Soziologen, die der Meinung sind, daß die Hochrassigkeit des englisch-amerikanischen Volkes ganz besonders aus dem Fehlen der Mitgiftehen hervorgeht.

6. In der katholischen Kirche noch die scharfe Kontrolle durch den Beichtstuhl. Demgegenüber muß allerdings betont werden, daß andererseits die christliche Weltanschauung das Recht der Persönlichkeiten gegenüber aller gesetzlichen Eugenetik und Staatsomnipotenz in den Fragen positiver Rassenhygiene wahrt und den früher genannten Maßstäben zur Wertbeurteilung der Bevölkerungsbewegung eine wohl abgemessene Abstufung gibt. Ihr Sinn für dauer-

---

[1] Vgl. hierzu in meinem Buch „Wesen und Formen der Sympathie", 2. Aufl., die Ausführungen über „Metaphysik der Geburt", S. 129—143 ff.

hafte Volkswerte verbietet ihr einseitige, nur soziale Gegenwartsbeurteilung bevölkerungspolitischer Fragen; ihr übernationaler Geist aber, vor allem in ihrer katholischen Form, verbietet ihr die Anlegung einseitiger nationaler Macht- und Expansionsziele. Auch die Auffassung, daß die Familie in gewissem Sinn ein vorstaatliches Gebilde sei und darum auch das Recht auf Kindererziehung und auf die Art der Kindererziehung kein vom Staat verliehenes Recht sei, hält die christliche Weltanschauungskreise davon ab, bevölkerungspolitische Fragen zu einseitig vom Staatsgesichtspunkt aus zu betrachten.

Die Weltanschauung des Liberalismus.

Wenn wir nun versuchen, ein kurzes Bild zu entwerfen von der Einwirkung der liberalen Weltanschauung auf die Fortpflanzung beziehungsweise die Bevölkerungsprobleme, so ist unser Gegenstand lange nicht so fest bestimmt wie im Falle der christlichen Weltanschauung. Wie es zunächst innerhalb der durch den Liberalismus genannten bürgerlich-sozialen Schichten zum Prohibitionsgedanken, zur formalen und schließlich zur materialen und negativen Rationalisierung gekommen ist, haben wir schon oben gesehen. Entscheidend ist, daß im Liberalismus der Fortpflanzungswille nicht nur ausschließlich der persönlichen Verantwortung überlassen wird, sondern außerdem einer persönlichen Verantwortung, die sich — auch im Gegensatz zum positiven Protestantismus — von aller Kirche und von objektiver Religion überhaupt mehr oder weniger losgelöst hat. Nicht nur gegen die Bevölkerungspolitik überhaupt, sondern auch gegen eine objektiv und allgemeingültig sein sollende

moralische Regelung der Fortpflanzung hegt die liberale Weltanschauung schwere Bedenken. Den Gedanken der Monogamie hat der Liberalismus zwar entschieden festgehalten, ihm aber zuerst durch Einführung der Zivilehe, dann durch Beeinflussung der Gesetzgebung im Sinne der Erleichterung der Scheidung seine Eindeutigkeit und absolute Willensbindung mehr und mehr genommen. Da die Ehe nach individualistischer Auffassung keine objektive, geheiligte Form ist, sondern ein persönlicher Vertrag, so kann dieser Vertrag prinzipiell auch wieder gelöst werden, wenn die subjektiven Voraussetzungen in den Gatten für den Bestand der Ehe nicht mehr gegeben sind. Der Liberalismus hat geschichtlich auch zuerst das Recht der Scheidung von Liebe und Zeugungswillen vertreten und die systematische Prohibition als sittlich erlaubt erklärt. Die sozialistischen Volksmassen haben wie so vieles andere, auch diese Anschauung erst aus seinen Händen übernommen und die liberalen Bürgerschichten in ihrer Praxis nachgeahmt. Eine Rechtfertigung der Überlassung der Fortpflanzungsfragen an den Willen und Geschmack des einzelnen gibt innerhalb der liberalen Weltanschauung vor allem der Glaube an eine gewisse natürliche, automatische Harmonie in der Anpassung von Menschenzahl und Nahrungsmittelspielraum und eine darauf gebaute Angst, durch zu weitgehende moralische und gesetzliche Willenseingriffe in die Bevölkerungsbewegung diese natürliche Harmonie zu stören. Zu einem gewaltigen Gedankensystem hat der englische positivistische Philosoph Herbert Spencer auch in diesem Punkt die Gedanken des Liberalismus zusammengefaßt. Nach Spencer, dem großen Philosophen des Liberalismus, gilt vor

allem ein Gesetz, — das sich bereits in der untermenschlichen organischen Natur, aber auch in der Menschenwelt bei steigender Kulturentwicklung bewahrheiten soll, — daß nämlich mit der höheren Organisation die Fruchtbarkeit und ebenso der seelische Fortpflanzungswille sich verringere, respektive daß die gleiche Zahl des Wachstums der Bevölkerung mehr und mehr auf dem Wege der Verlängerung der Lebensdauer und Verminderung der Säuglingssterblichkeit erreicht werde. Die Individualisierung auch der menschlichen Liebe und Sexualbeziehungen muß nach dieser Auffassung in der Geschichte immer größer werden, und es müssen die objektiven bindenden Gesetze der Kirche und des Staates mehr und mehr zugunsten des persönlichen und individuellen Gewissens in Wegfall kommen. Was die geschlechtliche Verbindung anbetrifft, so geht auch hier die Entwicklung den großen Gang von objektiver Zwangsregelung und Gemeinschaftsregelung (status) zur Gesellschaftsregelung durch individuellen Vertragsschluß (contractus). Das Gesetz Spencers soll zugleich gegen Malthus besagen, daß der Geschlechtstrieb und der Zeugungswille in der Geschichte nicht konstant gesetzt werden dürfe, wie es Malthus getan hat, sondern daß er einer entwicklungsgeschichtlichen Anpassung an den durch die Zivilisation je erweiterten Nahrungsmittelspielraum unterliege. Wie Spencer schon die sozialpolitische Gesetzgebung als biologisch widersinnig ablehnt, da sie die Schwachen zugunsten der Starken und Tüchtigen künstlich im Dasein erhalte, so lehnt er auch eine staatliche Bevölkerungspolitik im wesentlichen ab. Andererseits soll jenes berühmte Gesetz der Abnahme der Fruchtbarkeit bei steigender Organisationshöhe das Sinken der Nativität

in den Westländern gegenüber dem Vermehrungstypus Rußlands und der Ostvölker rechtfertigen und erklären.

Von den eigentlichen Bevölkerungstheorien ist liberalen Ursprungs vor allem die Wohlstandstheorie, wie sie in Deutschland besonders die liberalen Nationalökonomen Brentano und Mombert vertreten haben. Der Liberalismus neigt dazu, die Wohlstandstheorie nicht nur für unseren westlichen Kulturkreis, sondern für universell richtig zu halten. Über das Verhältnis von Bevölkerungsvermehrung denkt der rechte und ursprüngliche Liberalismus im Grunde optimistisch, das heißt er ist überzeugt (mit Carey, Düring und anderen), daß die wachsende Bevölkerung, wenn nicht besondere Hemmungen stattfinden oder politische Fehler gemacht werden, den ihr angemessenen Nahrungsmittelspielraum selbst bewirken und bestimmen kann, oder daß kurz gesagt jeder Mensch durchschnittlich durch seine Arbeit mehr Werte schafft, als er zu seinem Unterhalt bedarf. In allen Fragen der Geschlechtsmoral neigt der Liberalismus zur Duldsamkeit in den Prinzipien, jedoch oft zur Schärfe gegen das Individuum, im Gegensatz zur christlichen Weltanschauung, die sich eher umgekehrt verhält. Von liberalen Gedankenkreisen aus sind ferner die Bestrebungen ausgegangen, die mit einem Sammelnamen auch als „neue Ethik“ bezeichnet worden sind, wenn sie auch je nach ihrer Natur oft mehr oder minder starke Auswüchse, nicht also die Norm der liberalen Weltanschauung darstellen. Ich rechne dazu die soziale Duldung der sogenannten „freien Liebe“ als einer scharf von der Prostitution zu unterscheidenden Geschlechtsverbindung, das „Recht des Weibes auf den eigenen Körper“ in bezug auf Abtreibung,

das einige liberale moderne Frauenrechtlerinnen vertreten. Ferner gehört hierhin die Auffassung, daß die Verbreitung der Prohibitionstechnik durch das, was sie zur Bekämpfung der Geschlechtskrankheiten leistet (besonders innerhalb der Prostitution und im unehelichen Geschlechtsverkehr), ferner durch indirekte Verhütung der Unfruchtbarkeit wieder einbringe, was sie in der Ehe an Zeugungskräften verlustig gehen läßt. Die Liberalen sind daher meist gegen ein staatliches Verbot der reklamehaften Anpreisung der Prohibitionstechnik aufgetreten; sie begründen ihren Standpunkt (übrigens nicht unrichtig nach meiner Meinung) auch damit, daß sie darauf hinweisen, daß die Prohibition in Form der Interruption des Geschlechtsaktes ja auch ohne jede besondere Technik möglich sei und überdies die Prohibitionstechnik zu allen Zeiten, auch schon in weitestem Maße bei Naturvölkern, bestanden habe. Es komme vor allem auf den Willen und seine Richtung an, nicht aber auf die Technik. Darin muß auch die christliche Weltanschauung dieser Meinung Beifall zollen, daß technologische Geschichtsauffassungen überall falsch sind. Andererseits übersieht der Liberalismus jedoch häufig, daß die Erleichterung, die die Prohibitionstechnik im Geschlechtsverkehr vor der Ehe gewährt, den menschlichen Geschlechtsverkehr nicht nur erheblich vergrößert, sondern auch daß die hier geübten Gewohnheiten in der Ehe häufig festgehalten werden und dadurch indirekt die Geburtenziffer beeinflußt wird. Einen scharfen Kampf führte der Liberalismus besonders während des Krieges gegen alle vom nationalen Standpunkt der Wehrhaftigkeit geforderte, oft in der Tat in wenig geschmackvollen Formen vertretene Quantitätspolitik, da der Liberalismus überhaupt auf gut

erzogene wenige Kinder aus dem ihm voranstehenden kulturellen Wertgesichtspunkt heraus mehr Wert legt, als auf schlecht erzogene viele Kinder. Der Liberalismus hat im allgemeinen einen stärkeren und gesunderen Sinn für Qualitätspolitik bewiesen als die anderen Weltanschauungen, und zwar so, daß er auch in eugenetischer Hinsicht mehr erwartet von Aufklärung und Erziehung als von staatlicher Gesetzgebung. Soweit er die Schärfe der Gesetzgebung gegen Abtreibung aufrecht erhalten will, erwartet er eine Verminderung der hierdurch gesetzten Spannungen vor allem durch eine Verringerung der „Ächtung der unehelichen Mutterschaft"; er will der unehelichen Mutter darum auch mehr Rechte auf Unterhalt und Kindeserbe einräumen, als sie bisher besitzt. Ferner sind diejenigen Stimmen, die sich für die Aufhebung der antihomosexuellen Gesetzgebung einsetzen, gleichfalls meist aus dem liberalen Gedankenkreis hervorgegangen. Zur Frauenbewegung hat der Liberalismus eine so verschiedenartige Stellung eingenommen, daß man hier nichts bestimmtes Allgemeines aussagen kann.

Der Sozialismus und die Sozialdemokratie.

Blicken wir nun auf die Wirkung der sozialistischen und speziell sozialdemokratischen Weltanschauung, auf ihre praktischen und theoretischen Lösungsversuche der Bevölkerungsfragen, so stellt sich auch in dieser Hinsicht die sozialdemokratische Weltanschauung als eine geistige Tochter des Liberalismus dar. Die im allgemeinen negative Einstellung zu Religion und Kirche, die sich in dem Programmsatz bekundet, daß „Religion Privatsache" sei, weicht freilich von der libe-

ralen Anschauung ab. Im Liberalismus, der gerade die „Privatsachen“ als die wichtigsten Sachen des Lebens ansieht, muß mit diesem Gedanken die Bedeutung der Religion keineswegs notwendig geleugnet werden. Stärkstes religiöses persönliches Verantwortungsgefühl gegen Gott kann mit der liberalen Weltanschauung wohl einhergehen. Eine Weltanschauung hingegen, die einseitig auf das kollektive und öffentliche Sein des Menschen eingestellt ist, die ferner den Menschen ganz und gar aus Geschichte und Milieuwirkung herleiten zu können meint, muß dem Wort „Privatsache“ eine negative Gefühlsbetonung beilegen. Die Religion ist hier „nur“ Privatsache. In weitem Maße aber verbirgt sich hinter dem „Nur-Privatsache“ eine ausgesprochene Religionsfeindlichkeit, die freilich in den letzten Jahren im selben Maße im Schwinden begriffen ist, als die religionsersatzleistenden chiliastischen Utopien vom „Zukunftsstaat“ immer mehr zurückgetreten sind. Daß es vielfach allerdings auch nur politische Rücksichtnahmen sind, welche die Religionsfeindlichkeit der Partei, zum Beispiel bei ihrer Agitation auf dem Lande, künstlich zurücktreten lassen, ist schon oft hervorgehoben worden. Vollmar sagte einmal auf dem Stuttgarter Parteitag: „Voraussetzung für erfolgreiche Bauernagitation ist, daß in unserer Partei in bezug auf die Religion andere Grundsätze Platz greifen. Ich rede hier von deutschen Verhältnissen. Religion muß wirklich Privatsache sein, ein völlig neutrales Gebiet. Von den wenigsten wird dieser Grundsatz beobachtet. Aber gerade das ist der Hauptfehler. Je weniger einer von Religion redet, desto besser ist es, und wenn er gar nicht darüber redet, so ist er ein Meister der Agitation.“ Ich habe mich an

anderer Stelle[1] ausgelassen über das, was wir bezüglich der religiösen Entwicklung der sozialdemokratischen Arbeitermassen in Zukunft zu erwarten haben, und kann auf diesen Punkt hier nicht eingehen. Für unsere Frage ist entscheidend, daß die, theoretisch in der materialistischen Geschichtsauffassung unterbaute, rein irdische und materielle Lebensrichtung dieser Weltanschauung aller jener mächtigen Motive entraten muß, welche die Religion dem Menschen für die Fortpflanzung erteilt. Die statistischen Beweise Wolfs,[2] nach denen überall, wo die sozialdemokratischen Stimmen besonders groß sind, wie in Sachsen, die Nativität eine besonders geringe ist, sind auch durch die Wohlstandstheoretiker, neuerdings zum Beispiel durch Wingen, zum mindesten nicht widerlegt worden. Wenn man zum Beispiel gesagt hat, daß nicht sowohl die sozialdemokratische Partei als die ganze Arbeiterbewegung eine wesentliche Ursache des modernen Geburtenrückganges sei, daß sie rein durch sich selbst, ohne jede neomalthusianistische Zugabe, durch unablässige Agitation für den Ausbau der Volksschule, für Volksbildung, Heraufsetzung des schulpflichtigen Alters, ferner durch Bekämpfung der Kinderarbeit, durch systematische Erziehung der Arbeiter zur selbstbeherrschenden Vorschau, durch die Erfolge der Gewerkvereinspolitik in Hinsicht auf die Erhöhung des Lebensstandes der Lohnarbeiterschaft geburtenmindernd wirke, so zeigen die Vergleiche der Nativität der christlichen Arbeiterschaft mit der Sozialdemokratie ein Bild, das diese Behauptung stark er-

[1] Vgl. meinen Aufsatz: „Friede unter den Konfessionen" Band III 1 dieser Sammlung wie den ersten Aufsatz dieses Bändchens III 2.

[2] Siehe a. a. O.

schüttert. Andererseits ist — wie ich schon oben sagte — zuzugeben, daß bei der Verwickeltheit der Verhältnisse sich rein statistisch nur schwer ein Beweis für die Wolfsche These gewinnen läßt. Daß die neuen malthusianistischen Praktiken in die Arbeitermassen, soweit diese der sozialdemokratischen Agitation folgen, Eingang gefunden haben, ist nicht nur Folge der hier klar ausgesprochenen Religionsfeindlichkeit, auch nicht nur eine Folge der Nachahmung der Oberklassen, sondern eine Folge der ungemein starken Parteiagitation, die hier bewußt für die Rationalisierung durch Verbreitung der Kenntnis der betreffenden Techniken geführt wird. Eine Menge solcher Schriften und Flugblätter oft überaus derber und radikaler Art hat mir vorgelegen. Was hingegen die Stellung der offiziellen Parteiführerschaft zu dem Bevölkerungsproblem betrifft, so kann man, abgesehen davon, daß im allgemeinen der große europäische Geburtenrückgang als ein Zeichen des Aufsteigens der Arbeiterklasse gedeutet worden ist, eine einheitliche Stellung nicht gewahren. Die Differenzierung der Marxistischen Sozialdemokratie in Mehrheitssozialisten, Unabhängige und Kommunisten macht sich auch in unserer Frage lebhaft bemerkbar. Das hat sich schon anläßlich der Erörterungen gezeigt, die im Jahre 1913 durch die von Dr. A. Bernstein in Berlin gehaltenen öffentlichen Vorträge über das Thema: „Geburtenbeschränkung, eine revolutionäre Waffe" hervorgerufen wurden. Bernstein trat in diesen Vorträgen für den sogenannten „Gebärstreik" ein. Dieses wüste, aller Ehrfurcht vor dem Wunder der Menschwerdung ermangelnde Wort ist eine Übersetzung eines Schlagwortes unserer westlichen Nachbarn: „grève de ventre".

Der sogenannte Gebärstreik ist eine Übertragung der syndikalistischen Theorie von der „action directe" auf das sozial-sexuelle Gebiet. Die Mutterschaft wird danach als eine völlig in den freien Willen des Weibes gesetzte „soziale Leistung" angesehen, wie es der in diesen Kreisen beliebte Ausdruck andeutet, und erklärt, daß vermöge der Präventivtechnik die Frau die „Schlüsselgewalt des Lebens" fürderhin in Händen trage. Diese hochfahrende, Gott, Natur und auch den Willen des Mannes ganz übergehende, aller Wirklichkeit widersprechende Phrase ist schon von Grotjahn treffend zurückgewiesen worden.[1] Der Sinn des Gebärstreiks soll sein, dem Kapitalismus die sogenannte „Ware Arbeit", oder, um mit Goldscheid zu reden, die „Ware Mensch" zu sperren und die soziale Frage ihre Lösung dadurch finden zu lassen, daß die Länder proletarierleer werden. Dann mögen Kapitalismus und Militarismus sehen, was sie anfangen! Nur eine massenhysterische Trotzstimmung kann auf solche Gedanken führen. Es ist ein gutes Zeichen für die Besonnenheit und Nüchternheit der deutschen sozialdemokratischen Führerschaft, daß sie dieses von französischen hysterischen Männlein und Weiblein eingeführte Schlagwort im Großen und Ganzen gebührend zurückgewiesen hat. Quessel hat in einem Aufsatz „Die Philosophie des Gebärstreiks"[2] diese Aktion treffend charakterisiert. Er bemerkt, das Ein- oder Zweikindersystem möge das materielle Behagen der Familien, die es zur Ausführung bringen, vergrößern, den proletarischen Klassen selbst bringe es keinen Gewinn; die Nation aber wäre dem Untergange geweiht, wenn die Apostel des Gebär-

---

[1] S. a. a. O.

[2] s. Sozialistische Monatshefte Bd. III,

streiks die deutsche Arbeiterschaft für ihre Lehre gewinnen sollten. E. Bernstein erklärte, daß eine einseitige Begrenzungspolitik der Geburten keine sozialistische Lösung der sozialen Frage sei, daß sie im Gegenteil geeignet sei, den wirtschaftlichen Fortschritt zu schädigen, wenn nicht durch Einwanderung, besonders vom Osten her, für den Ausfall an Nachwuchs Ersatz geliefert werde. Auch der Unabhängige Kautsky[1] hat sich gegen den Gebärstreik gewendet. Er sagt: „Zunächst liegt kein Grund für uns vor, dem Geburtenrückgang besorgt gegenüberzustehen, aber noch weniger einer, ihn durch unsere Agitation zu fördern. Wir müssen solcher Agitation vielmehr auf das entschiedenste entgegentreten. Sie bedeutet nicht bloß unnütze Kraftverschwendung, sondern direkten Kraftaufwand für eine schädliche Sache“.. „die schönsten Qualitäten nützen dem Proletariat nicht, wenn ihm die nötige Massenhaftigkeit fehlt“. Schon diese letztere Bemerkung Kautskys drückt freilich den spezifischen sozialistischen Klassenkampfstandpunkt auch in dieser Frage aus. Die sozialdemokratische Weltanschauung, nach der die Geschichte der Menschheit an erster Stelle eine „Geschichte von Klassenkämpfen“ ist, nach der ferner durch moralische und sittliche Einwirkungen oder durch eigene Einsicht eine herrschende Klasse sich niemals in ihren Machtforderungen über die unteren Klassen zu mäßigen vermag, vielmehr nur wirtschaftlicher oder physischer Gewalt weicht, bestimmt auch weitgehend die gesamte Stellung der Sozialdemokratie zum Bevölkerungsproblem. Alle quantitativen und qualitativen Fragen werden an erster Stelle auf den Klassenaufbau der Gesellschaft

[1] s. „Die neue Zeit“ 1913, Bd. 2, S. 909.

hin untersucht und gewertet, und da sind es dann immer die beiden antagonistischen Gesichtspunkte: Sperrung der Arbeitskraft gegenüber dem kapitalistischen Unternehmer durch Geburtenbeschränkung, oder Gewinnung der politischen Macht durch eine möglichst zahlreiche Arbeiterklasse, die abwechselnd die Stellung der Sozialdemokrie zu den bevölkerungspolitischen Problemen bestimmen. Dies zeigt auch die Geschichte der theoretischen Stellungnahme zum Bevölkerungsproblem, die Soetbeer in einer Preisschrift: „Über Sozialismus und Bevölkerungspolitik" scharfsinnig gezeichnet hat. Was Marx selbst betrifft, so hat er bekanntlich einen überaus scharfen Kampf gegen Malthus geführt. Er sah in dem bekannten Malthusschen Bevölkerungsgesetz (1793) nur eine Stützung der Interessen der englischen Unternehmerklasse, da dieses Gesetz das Massenelend als ein in der „Natur der Dinge" begründetes Schicksal der Menschheit hinstelle und die oberen Klassen von der Verantwortung für dieses Elend entbinde, resp. sie auf ein „Naturgesetz" (das letztlich aus dem Sündenfall folge) abschiebe. Er selbst suchte durch seine Theorie von der „Reservearmee" der Industriearbeiterschaft den größten Teil der Tatsachen, die Malthus bevölkerungstheoretisch zu erklären suchte, auf die Natur des kapitalistischen Wirtschaftssystems zurückzuführen. Da die wachsende Verelendung der Massen schließlich zur Revolution und zum Zukunftsstaat führen soll und hierzu die wachsende Masse des Proletariats eine politische Notwendigkeit ist, war Marx nichts weniger als malthusianistisch und auch nicht neomalthusianistisch gestimmt, sondern trat eher für eine positive Quantitätspolitik in der Arbeiterklasse ein. Doubleday und Spencer,

welche die Lehre von der automatischen Abnahme der Zeugungsfähigkeit bei fortschreitender Kultur mit verschiedener Begründung aufgestellt hatten, wurden nicht nur von den Franzosen Fourier und Proudhon, sondern auch von den Deutschen Fr. Engels und K. Marx, ferner von Bebel in seinem Buche „Die Frau und der Sozialismus“ theoretisch rezipiert. Da war es zuerst K. Kautsky, der in den achtziger Jahren eine gewisse Revision der bevölkerungstheoretischen Anschauungen des Meisters der Partei im Sinne der neumalthusianistischen Richtung vollzog. Vom Standpunkt der marxistischen Theorie aus gesehen bedeutet diese Stellungnahme zwar eine gewisse Verminderung des politischen Radikalismus der Sozialdemokratie, denn durch sie soll ja die Gegenwartslage der Arbeiterschaft im kapitalistischen Staat unter einer erheblichen Hinausschiebung der chiliastischen Zukunftshoffnungen eine Besserung finden. Andrerseits aber wurde hierdurch um so mehr nicht nur das Recht der neumalthusianistischen Praxis den Massen verkündet, sondern auch deren Anwendung theoretisch empfohlen. Eine merkwürdige Erscheinung ist es, daß seit Entdeckung des allgemeinen europäischen Geburtenrückganges die sozialistische Sozialdemokratie eine gerade entgegengesetzte „Mauserung“ durchgemacht hat wie die bürgerliche Nationalökonomie. Während letztere weit mehr als früher in das Lager der positiven Quantitätspolitik abschwenkte, wurden die sozialistischen Führer wenigstens praktisch Malthusianer. Lassen wir hier die nach meiner Meinung tiefgehenden theoretischen Irrtümer des Marxismus in seinem Kampf gegen Malthus beiseite, so sehe ich einen Hauptirrtum der sozialdemokratischen Behandlung des Bevölkerungs-

problems darin, daß die geistes-, religions- und moralgeschichtlichen Ursachen, die die Gestaltung des Fortpflanzungswillens bestimmen, in ihr ebenso zurücktreten wie die rechte Einschätzung der Qualitätsfragen und der Erbwertfragen für die Gestaltung der Berufsschichtung eines Volkes. Wie die sozialistische Theorie die geistesgeschichtlichen Ursachen des Wandels der Wirtschaftsgesinnung von der Bedarfsdeckungswirtschaft zur Erwerbswirtschaft, vom Zeitalter des feudalen Machtreichtums zur modernen Sachreichtumsmacht in ihrer Tragweite völlig verkennt, so verkennt sie auch den von bloßen Milieuzuständen völlig unabhängigen geistes- und religionsgeschichtlich bedingten Wandel der Fortpflanzungsgesinnung. Ich sagte schon, daß viele Sozialisten Anhänger der Wohlstandstheorie sind, ferner (wie zum Beispiel weitgehend Grotjahn) der technologischen Theorie, nach der die bloße neue Prohibitionstechnik den Geburtenabsturz verschuldet habe. Das ist eine Folge jener einseitig materiellen Auffassung geschichtlicher Dinge. Auch die Bedeutung und der Einfluß der Rassen- und Erbwertfaktoren auf den qualitativen Berufs- und Bildungsaufbau der Völker muß von einer Weltanschauung verkannt werden, die in so einseitiger Weise wie der Marxismus die sozialen Milieuwirkungen hervorhebt. Darüber finden Sie bei Schallmeyer in seinem bekannten Buche treffende Feststellungen.[1] Dem entspricht es auch, daß die Sozialdemokratie, was die Beurteilungsmaßstäbe betrifft, auffällig wenig Sinn sowohl für die religiös-sittlichen als für die nationalen und kulturellen Wertschätzungsweisen der Tatsachen des Bevölkerungsproblems besitzt, sondern

[1] S. Schallmeyer: „Vererbung und Auslese“. Jena 1920.

sich ganz einseitig vom sozialen Gegenwartsgesichtspunkt aus leiten läßt. Selbstverständlich zeigt sich derselbe Mangel wieder bei der Einstellung auf die Zukunft. Der Sozialismus verkennt ganz und gar die Notwendigkeit einer sittlichen Gesinnungsreform auch in diesen Dingen; er erwartet viel zu viel von Maßregeln, Gesetzen, Prämiensystemen und überschätzt gewaltig die Macht wie das Recht des Staates über das Geheimnis des Lebenswillens und die Familie. Hier steht er zum Liberalismus in einem ausgesprochenen Gegensatz, der darin weit sinnvoller und vernünftiger urteilt. Auch die historische und soziologische Unterbauung des Programms der Sozialisten durch die Lehre von der ursprünglichen Promiscuität der menschlichen Gesellschaft, von der historisch durch das Erbrecht rein wirtschaftlich bedingt sein sollenden Natur der Einehe, durch die angebliche Herrschaft des Mutterrechts vor dem Vaterrecht hat sich vor der modernen ethnologischen Kritik (Westermark, Wundt, Schmidt und andere) nicht halten lassen. Weit mehr Achtung als diese Lehre verdient nach meiner Meinung hingegen die sozialistische kritische Geschichtsdarstellung von den zersetzenden Einflüssen, die der Kapitalismus auf Familie, Ehe, Gestaltung der Prostitution (Übergang der feudalen Machtprostitution zur Geldprostitution), der Standes- zur Geldehe geübt hat; ferner die Kritik dessen, was dieses Wirtschaftssystem durch die wirtschaftliche Zwangsemanzipation der Frau, Abnützung und Verschwendung der Frauenkraft und Gebärkraft durch die Industriearbeit, frühzeitige Kinderarbeit, Verminderung des Stillens durch Arbeitsbeanspruchung, ungenügenden Schutz der Wöchnerinnen und dergleichen,

gegen die Fortpflanzung, wie sie sein könnte und sollte, verschuldet hat. Dagegen ist wieder sehr einseitig die sozialistische Anschauung von der Prostitution, die die erblich-konstitutiven Momente, die Momente der Erziehung und Tradition, ferner auch die psychopathische Seite der Sache nach meiner Meinung gegenüber den sozialen wirtschaftlichen Ursachen weitgehend verkennt. Unsere durch die moderne Familienforschung gewonnene Kenntnis der Ursachen der Prostitution ist bereits so groß, daß wir sagen können, daß jede einseitige soziale und wirtschaftliche Herleitung der Prostitution, wie die Sozialisten sie vornehmen, den Tatsachen völlig widerspricht.[1] Selbstverständlich muß darum auch die Folgerung, daß im sozialistischen Wirtschaftssystem mit Aufhebung des kapitalistischen Wirtschaftssystems die Prostitution verschwinden werde, eine falsche sein. Nur dann wäre ihr Verschwinden zu erwarten, wenn sie ausschließlich sozialwirtschaftliche Ursachen hätte, was in Wirklichkeit keineswegs der Fall ist. Die christliche Weltanschauung steht hierzu bekanntlich prinzipiell anders. Selbstverständlich hält auch die christliche Weltanschauung die Prostitution für ein Übel, für ein Böses; aber nach ihr ist die Prostitution im erbsündigen Menschen selbst tief verwurzelt, so daß es nach ihr vor allem darauf ankommen muß, die Prostitution in feste Schranken zurückzudrängen und richtig zu regeln, da sie es als utopisch ansehen muß, sie vollständig aufzuheben. Auf die Stellung zu den besonderen Fragen der unehelichen Geburten, der Gleich-

[1] Vgl. hierzu K. Schneider, „Studien über Persönlichkeit und Schicksal eingeschriebener Prostituierter“. Berlin, Springer 1921.

stellung der unehelichen Mutter mit der ehelichen, besonders im Erbrecht, zur Frage der Abtreibung, zur sogenannten freien Liebe, zum Schutz vor Schmutz in Wort und Bild brauche ich hier nicht einzugehen, da ich voraussetzen darf, daß die Tragweite, welche die verschiedenen Weltanschauungen auf die Stellungnahme zu diesen Fragen haben, Ihnen allen bekannt ist. — —

Ich bin am Ende meiner Aufgabe. Trotzdem erlauben Sie mir vielleicht noch ein Wort über die Anwendungen der Weltanschauungen auf die Lage der Gegenwart und speziell die Stellung der christlichen Weltanschauung in der Bevölkerungsfrage. Zu Anfang hatte ich von der tiefgehenden Umorientierung gesprochen, welche die gegenwärtige furchtbare Lage unseres Landes nach der praktischen Richtung hin von den Vertretern aller Weltanschauungen erheischt. Je reiner und klarer man das Wesen seiner Weltanschauung erkennt, desto weniger wird man in Gefahr kommen, bloße zeitgeschichtliche Maximen ihrer Anwendung, wie sie etwa vor dem Kriege und im Kriege noch in Geltung stehen mochten, mit ihrem Wesen zu verwechseln. Was diese Anwendung auf die heutige Lage betrifft, darüber erlauben Sie mir noch einige kritische und vorschauende Bemerkungen zugleich zu machen. Lassen Sie mich da an eine Tatsache anknüpfen, die Ihnen wohl nicht unbekannt sein dürfte. Die Bevölkerungstheoretiker haben sich in ihren Voraussagen gegenüber dem wirklich geschichtlichen Geschehen in weitgehendem Maße geirrt. Neben vielem anderen hieß es vor dem Kriege, daß in einem künftigen Kriege sicher das Volk siegen werde, das in bezug

auf den Quantitätszuwachs seiner Bevölkerung voranstehe. Es ist jedoch ganz genau umgekehrt gekommen. Gesiegt haben die Völker mit geringster Nativität und besiegt wurden die Völker der größten Geburtszahl, und zwar merkwürdigerweise genau in der Ordnung der Größe ihrer Nativität: Rußland zuerst, dann Österreich und zuletzt Deutschand. Frankreich, von dem so viel behauptet worden, daß es eine „aussterbende Nation" sei, daß es in einem künftigen Kriege seinen Mann nicht mehr stehen könnte, ist heute die stärkste Macht des Kontinents. Ich will aus alledem keine zu weit gehenden Schlüsse ziehen; aber es sind doch Tatsachen, die uns zu denken geben und die es zu analysieren gilt. Könnte es nicht etwa sein, daß es an erster Stelle auf die Qualitäten ankommt, die in einem Volke wirklich die herrschenden sind: auf Vernunft, Weisheit, Geist und Willen seiner Führerminoritäten? Ich, aber auch andere, zum Beispiel Prof. de Vaha,[1] der sich in einem Hochlandaufsatz über das Buch „Des deutschen Volkes Wille zum Leben" kritisch geäußert hat, haben den Eindruck erhalten, daß viele Vertreter der christlichen Weltanschauung in Deutschland, ohne es vielleicht selbst zu wissen und zu wollen, diese ihre christliche Weltanschauung vor und im Kriege allzusehr in den Dienst einer einseitig nationalpolitisch wertenden, positiven Quantitätspolitik gestellt haben. Dieser Umstand ist um so merkwürdiger, als doch alle die Tatsachen zusammengenommen, die während eines Jahrhunderts das deutsche Volk stärker wachsen ließen, als es seit den Zeiten des Arminius gewachsen ist,[2] vor

[1] s. Hochland, Januarheft 1919.

[2] s. W. Sombart: Geschichte der deutschen Volkswirtschaft im 19. Jahrhundert. Berlin 1920.

die Kritik einer christlichen Weltanschauung gestellt, zum größten Teil kaum positiv zu werten wären. Gewiß ist dies unerhörte, nie gesehene Bevölkerungswachstum nur ein Teil eines allgemeinen europäischen Schicksals gewesen. Technik und Industrialisierung rapidester Art hatte die Bevölkerungskapazität der europäischen Staaten unerhört vergrößert. Nur durch einen größer und immer größer werdenden Außenhandel war es möglich, daß Deutschland ohne nennenswerte Auswanderung seit dem Jahre 1870 von 40 auf 63 Millionen steigen konnte, und daß es in den Jahren vor dem Kriege einen jährlichen Zuwachs von 850000 Menschen haben konnte. Treffend sagt der Engländer Keynes: „Nur wenn die ungeheure Industriemaschine, die Deutschland in geschichtlich unerhört kurzer Zeit aus einem vorwiegenden Agrarstaat zum Industriestaat gemacht hat, mit Volldampf arbeitete, konnte Deutschland daheim Beschäftigung für seine wachsende Bevölkerung und die Mittel zur Beschaffung ihres Unterhaltes aus dem Auslande finden." Sie alle wissen, daß uns eben dieselbe Entwicklung, die dieser Bevölkerungssteigerung Raum gewährte, nicht nur immer abhängiger vom Auslande gemacht hat, sondern durch eine völlig unsystematische Einbohrung der deutschen Waren in den Weltmarkt auch alle jene tiefgehenden Reibungen verschuldet hat, die schließlich zu der feindlichen Mächtekonstellation und schließlich zum Kriege gegen uns geführt hat. Mit Recht hat auch neuerdings Keynes wieder darauf hingewiesen — was Männer wie Adolf Wagner, Sombart und viele andere schon vor dem Kriege gelehrt hatten —, daß die mächtige Kapitalisierung und Industrialisierung der

europäischen Staaten, die ihr rapides Bevölkerungswachstum erst ermöglichte, nicht eine natürliche dauernde Tendenz der Geschichte ist, sondern eine kurze zufällige Episode weltwirtschaftlich günstiger Konstellationen gewesen ist. Bis etwa 1900 lieferte eine in der Industrie verwendete Arbeitseinheit, Jahr für Jahr Kaufkraft für eine zunehmende Menge Lebensmittel. Von da ab schien das Gesetz vom abnehmenden Naturertrag der Arbeit (besonders Boden- und Bergarbeit) sich wieder durchzusetzen. Dies wurde wenig merkbar durch die zufällige Tatsache, daß Ölfrüchte aus Afrika zur Verwendung kamen und daß viele neuere Kolonialländer, zum Beispiel die meisten südamerikanischen Staaten, eine eigene Industrie noch wenig ausgebildet hatten und uns so Nahrung und Rohprodukte gegen veredelte Warenarbeit zu liefern vermochten. Viele andere Faktoren trugen zu dieser glücklichen Konstellation bei, aber viel zu wenige wissen, daß diese Konstellation heute für ganz Europa verschwunden ist. Richtig sagt Keynes: „Der eine Zeitlang gebannte Teufel Malthus wird mit innerster Notwendigkeit wieder erscheinen."

Auch die Vertreter der christlichen Weltanschauung werden sich bevölkerungspolitisch umorientieren müssen; das dürfte keinem Zweifel unterliegen. Es scheint mir nun aber ein tiefgehender Mangel der bisherigen christlichen Bevölkerungstheorie und -politik gewesen zu sein, daß sie nicht gleichzeitig mit einem auf die christlichen Grundsätze aufgebauten Wirtschafts- wie Sozialprogramm, resp. einer ausgebauten christlichen Soziologie und Politik sich konstituierte, sondern allzusehr die bloße Geeignetheit der

christlichen Weltanschauung für von außen an sie herantretende nationalpolitische und nationalwirtschaftliche Ziele darlegte, die ihrerseits keineswegs aus der christlichen Weltanschauung hervorgegangen waren, sondern eher im schärfsten Gegensatz zu ihr sich gebildet hatten. Nur eine solche Bevölkerungstheorie und Bevölkerungspolitik scheint mir aber überhaupt einen Wert zu haben, die ein organisches Glied ist einer Gesamtauffassung des sozialen Lebens überhaupt, resp. ein Glied eines sozialwirtschaftlichen und sozialpolitischen Gesamtprogramms. Man kann nicht, oder man soll nicht gleichzeitig in wirtschaftlicher und politischer Hinsicht hochkapitalistisch denken, — und das heißt, wie Pesch richtig sagt, auf diesem Gebiete un- ja antichristlich denken —, und andrerseits christliche Bevölkerungspolitik machen, ja diese gar noch in den Dienst derjenigen Ziele stellen, die aus derselben Weltanschauung heraus vollständig zu verwerfen wären. Was ich daher für die Zukunft wünschenswert finde, ist eine tiefere Einordnung der bevölkerungstheoretischen und -politischen Lehren in die Anwendung der christlichen Weltanschauung auf das soziale und politische Leben überhaupt.

Inhaltsverzeichnis

Der Aufsatz Arbeit und Erkenntnis wird dem nächsten Bande der Schriften Max Schelers beigefügt werden, da er unter der Hand des Autors so angewachsen ist, daß dadurch der geplante Umfang dieses Bandes überschritten worden wäre.

Die Schriftleitung des Neuen Geist-Verlages.